زياد منى

مقدمة في تاريخ فلسطين القديم

فلسطيون، فلسطينيون، سوريون، عرب. . .

مُوَحِّدون، يَهْوِيّوُن، حُمْس، مِندَائيون، مَسِيحيون. . .الخ

* مقدمة في تاريخ فلسطين القديم
* تأليف: زياد منى
* الطبعة الأولى: كانون الثاني 2000 م.

* الناشر: بيسان للنشر والتوزيع والاعلام
■ ص. ب 13-5261 بيروت ـ لبنان
■ هاتف: 351291 ـ فاكس 961-1-747089

الإهـداء

إلى الأستاذ كارلهاينـز برنهاردت

المحتويات

---

* قمنا بإعداد الخرائط والرُسوم بنفسنا، اعتماداً على العديد من المراجع والموسعات.

7) حول الاعتناق والتَّهَوُّد

7 : 1) الاهتداء والاعتناق في العهد القديم

7 : 2) أصناف المعتنقين والمتهودين

مدخل

7 : 2-1) معتنق الصِدق

7 : 2-2) معتنق الخِداع

7 : 2-3) معتنق الحَق

7 : 2-4) خائفي الرب / خائفي السماوات

7 : 2-5) المؤمن المقيم / المعتنق المقيم

7 : 3) الموقف من المعتنقين والمُتَهَوِّدين

7 : 3-1) موقف إيجابي تجاه التهود والمتهودين

7 : 3-2) موقف سلبي تجاه التهود والمتهودين

7 : 3-3) تأويلات حول الاعتناق والتهود

7 : 4) طقوس التهود

مدخل

7 : 4-1) نصوص تلمودية عن الختان

7 : 4-2) نصوص تلمودية عن التعميد

7 : 4-3) نصوص تلمودية عن الأضاحي

7 : 5) عن انتشار الاعتناق والتبشير اليَهْوِي واليهودي في العالم القديم.

خاتمة

الملاحق

1) موقف اليهودية (التلمودية) من الأميين

أ. شرائع لضبط تصرف اليهود تجاه الأميين في الحياة اليومية.

ب. شرائع لضبط تصرف اليهود تجاه الأميين بسبب ميلهم لسفك الدماء.

ج. شرائع لضبط علاقة اليهود بالأميين بسبب الشك في ميلهم للعلاقات الجنسية الأغيارية.

د. شرائع لضبط التعامل المالي والتجاري بين اليهود والأميين.

1) فلسطين الطبيعية.
2) مناطق التأثير الحضاري الكنعاني في أقاليم حوض البحر المتوسط.
3) رسم لنقش يصور معركة بحرية بين قوات رمسيس الثالث و'شعوب البحر'.
4) رسم لنقش يصور معركة برية بين القوات المصرية و'شعوب البحر'.
5) رسم لنقش يظهر 'الفلسطيين' على عربة تجرها الثيران.
6) مدى الانتشار 'الفلسطي' في فلسطين.
7) التقسيم الإداري لفلسطين إبان العهد الهلنستي.
8) أهم المواقع الوارد ذكرها في الكتاب.
9) التوسع الحسموني إبان الحرب الطائفية الأهلية الفلسطينية الأولى.
10) الإمبراطورية الرومانية.
11) التقسيم الإداري الروماني للمشرق العربي.
12) التقسيم الإداري الروماني لفلسطين عام 63 قبل الميلاد.
13) حدود ولاية حرد العربي الرومانية.
14) القدس إبان حكم حرد العربي (هيرودس).
15) التقسيم الإداري الروماني لفلسطين عقب وفاة حرد العربي.
16) أودية وأنهر فلسطين.
17) شبكة الطرق الرومانية في فلسطين.
18) شبكة الطرق الرومانية في فلسطين في القرن الأول للميلاد.



فلسطين الطبيعية

المقدمة

يسرني أن أقدم كتاب الدكتور زياد منى «مقدمة في تاريخ فلسطين القديم» الذي يتابع فيه دراساته المتعلقة بتاريخ فلسطين القديم إلى القُراء. وهو كتاب جديد في محتواه وفي منهجيته. إنه يضع أمامنا تاريخاً حديث النظرة إلى تاريخ البلاد من الفتح الفارسي (القرن الخامس قبل الميلاد) إلى نهاية الحكم الروماني (في القرن الثاني بعد الميلاد). وغاية المؤلف، كما يقول هو نفسه هو إكمال ما توصل إليه الباحثون الجدد، من أمثال طومسون وويتلام وغرابه وسواهم، (ص 26، 27، 210) من حيث التوصل إلى صورة تختلف تماماً عن الخطاب الكتابي القديم الذي كان يرمي إلى إثبات صحة وجهة نظر الكتاب المقدس حول تاريخ إسرءيل (ص 40) والذي ردف الخطاب الاستشراقي خاصة هو توظيف علم الآثار وأعمال التنقيب التي تمت في فلسطين في القرنين التاسع عشر والعشرين في سبيل تأكيد ذلك. فصندوق الكشف الفلسطيني البريطاني الذي انشئ في أواسط القرن التاسع عشر لا تخلو ملاحظات جامعيه ومحرريه من هذا الإيثار المصطنع لذلك. أذكر أنني قرأت، في مطلع القرن العشرين، كتاباً مختصراً عن نتائج البحوث الأثرية في فلسطين (وقد أنسيت اسم المؤلف) جاء فيه ما خلاصته. أثبتت أعمال رجال الآثار أن أسوار مدينة عاي أو عيّ (على مقربة من رام اللّه) تهدمت نتيجة حصار بني إسرائيل لها. وهذا يعني أن المهاجمين، بعد أن انتصروا في أريحا، صعدوا غرباً، عبر الأودية إلى عاي ففاجأوها وهدموها. وهو قول هراء. فالمسافة بين المكانين تتجاوز الثلاثين كيلومتراً، والفرق في الارتفاع بينهما يكاد يبلغ 1200 متراً والطريق وعر، ومن اليسير على المدافعين عن عاي، إذا صحت قصة الهجوم، أن يدفعوا أذى أي هجوم، لجيش بدوي كالجيش الإسرائيلي المزعوم أنه قام بالهجوم، بالحجارة.

فضلاً عن الخطابين الكتابي والإستشراقي التاريخيين ثمة الخطاب اللاهوتي المسيحي الذي ربط أصول المسيحية باليهودية. واستمر هذا الأمر مقبولاً قروناً طويلة، حتى جاء بعض العلماء الكتابيين في القرن التاسع عشر، فحللوا نصوص العهد القديم (من الكتاب

المقدس) تحليلاً علمياً، فبدت لهم بعض الشكوك في صحة الدعوى. وقد خالجت هذه الشكوك عدداً أكبر في القرن العشرين. وأخيراً قلب عدد من الباحثين الغربيين الموازين القديمة يذكر منهم المؤلف، على سبيل المثال، طومسون ووايتلام وغرابه، الذين شقوا طريقاً جديداً في درس تلك الأسفار.

والذي رمى إليه الدكتور منى، من وضعه هذا الكتاب، إكمال ما توصل إليه مثل هؤلاء الباحثين الجدد. فغاية الكتاب. إذن، هي وضع تصور علمي جديد لتاريخ فلسطين القديم.

والمنهجية التي يتبعها المؤلف هي أصلاً العودة إلى النصوص الأصلية المتعلقة بتاريخ فلسطين **وبلغاتها الأصلية**، إذ إن الترجمات، ومنها الترجمة العربية للكتاب المقدس، لا تخلو من هنات، إن لم تكن حتى تمثل سوء فهم للنصوص الأصلية.

والمصادر التي يقصدها الكاتب، بالنسبة إلى ما تم وضعه على أيدي اليهود أنفسهم هي، أصلاً، (1) أسفار التوراة الخمسة (الخماسية)، بدءاً من سفر التكوين، ثم بقية الأسفار التاريخية حتى سفر الملوك الأول (هذا مع تذكير القُراء بأن هناك من الباحثين من لا يعترف بتاريخية هذه الأسفار أصلاً). (2) المشنا (المشنة) وهذه تشمل الأعمال الشفوية لتفسير الأسفار الخمسة التي بُدئ العمل بها في القرن الثالث قبل الميلاد واستمر حتى القرن الثاني بعده. ويعتبر الدكتور منى أنها من عمل التثنويين. (3) الجمارا وهي مجموعة من التعليقات التي أضافها رجال دين «فقهاء»، كانوا يعملون بشكل منفصل البعض منهم عن البعض الآخر، لكنهم كانوا على اتصال دائم في كل من فلسطين وبابل. ويمكن القول بأن المشنا والجمارا تشكلان معاً التلمود. وهناك أصلان للتلمود الواحد فلسطيني (ويطلق عليه أحياناً اسم المقدسي) ويعود إلى القرن الرابع الميلادي، والثاني البابلي ويبدو أنه اتخذ شكله الأصلي حوالي سنة 600م.

على أن ثمة مصادر أخرى متنوعة الأصول والاتجاهات (راجع ص 206 ـ 209).

من هذه المصادر اليهودية الأصلية ومن كتابات المؤرخين الكلاسيكيين، من هيرودوت إلى كاسيوس ديو، ومن مقارنات مع نصوص أخرى قديمة، استخرج المؤلف مادته.

ركز الدكتور منى اهتمامه، في القسم التاريخي، على الفترة الممتدة من الفتح الفارسي لفلسطين، في القرن الخامس قبل الميلاد، إلى نهاية الحكم الروماني، في القرن الثاني بعده، مع مقدمة للفترة السابقة لذلك.

والفترة التاريخية التي دار الحديث حولها أصلاً هي الفترة التي عرفت فيها فلسطين، وقد عاد فيها للبلاد اسمها الأصلي، تطورات ثقافية ودينية وحروباً أهلية طائفية كانت من قبل تسمى ثورات ضد الإغريق والرومان. وهنا يأتي الشيء الجديد الذي وضعه المؤلف

أمامنا. أنه لا ينكر طبعاً أن المحتلين شاركوا فيها إما بصفتهم الحكام الرسميين للمنطقة، وإما لأنها، في بعض الأحوال، كانت تؤدي إلى تقوية نفوذهم عن سبيل دعم فريق ضد الفريق الآخر.

يذكرنا المؤلف أنه في العصر السلوقي شهدت فلسطين نشوء العديد من الاتجاهات الفكرية والعقيدية وتبلورها. وفي أيام السلوقيين والرومان قامت، حروب طائفية أهلية فلسطينية ثلاث هي: أولاً بين سنتي 200 و166 (37) ق.م. وثانياً بين 66 و74م، وثالثاً حركة بركوربا (بركوخبا) 132 ـ 135م. وفي هذه دلالة على أن البلاد لم يكن فيها شعب واحد ذو دين واحد ـ بنو إسرءيل واليهودية ـ بل كانت مرتعاً لفئات دينية متعددة وفئات من أعراق متباينة. وقد تناول الدكتور منى من هذه الفئات والطوائف والملل والجماعات الفلسطينية التي تمت إلى اليهودية بصلة ووصفها، وكان لديه عشرون منها.

يتوقف المؤلف عند المقولة التوراتية بأن بني إسرائيل تعبدوا منذ البداية لإله واحد، ويوضح معنى الإيمان والتوحيد، يخلص إلى القول بأن التوراة عرفت اتجاهاً أو منحى تعبدياً توحيدياً تجريدياً دعا إليه أنبياء التوراة الذين كانوا متأثرين إلى درجة كبيرة بأصولهم العربية أو البدوية. لكن الأنبياء سخطوا على «الكيانيّة» التي آلت إليها الأحوال وما تحمله من تبعات طبقية مدمرة، لم تشكل رؤى متكاملة أي ديناً. ومن ثم فقد اتسع المجال أمام ظهور اتجاهات توحيدية مختلفة، لعلها تباينت عن بعضها البعض في الإسم، وإن كنا لا نملك معلومات موثقة عنها.

ينتقل بعدها المؤلف إلى البحث في قضية الاقتصارية، أي إضافة أمور تعبديّة واجتماعية قام بها المحررون (محررو أسفار التوراة) والكهنة. فأصبحت تجليات التوحيد الثابتة والمتغيرة اقتصارية، أي أنها تقتصر على فئة من الناس دون أخرى. وبعبارة أوضح أصبح هذا الدين خاصاً بشعب إسرءيل ولا يقبل فيه آخرون.

وما أدخله هؤلاء المحررون والكهنة يمكن إجماله في الأمور التالية:

1 ـ الشعب المختار الذي كان يعني «القوم الذين اختارهم يهوه لتبدأ عبادته بينهم» والتي استحالت على يد الكهنة ولفيفهم إلى «الشعب أو القوم الذين اختارهم يهوه ليتعبّدوا له وحدهم، وأيضاً ليسودوا، بفضل ذلك التعبد فوق كل الشعوب».

2 ـ أرض الميعاد أي القول بأن الخالق قرر منح أرض للقوم الذين اختارهم.

3 ـ وساطة الكهنة بين الخالق والمخلوق، على أن يتم هذا عن طريق الكهنة وبطقوس معينة مقدسة كالأضاحي والختان وما إليهما.

4 ـ تعيين أماكن مقدسة خاصة لأداء الشعائر والواجبات الدينية وتقديم الأضاحي المتنوعة. وهذه الأماكن كانت في حراسة الكهنة. ويمكن أن يخص الهيكل بالذكر إذ أصبح مؤسسة كهنوتية.

5 ـ الختان الذي فرض شرطاً مسبقاً للتهود. ويمكن القول بأن اليهودية أصبحت ديناً خاصاً بفئة معينة ذات هيكل.

ولكن دراسة المجتمع الذي قامت فيه هذه المحاولات الكهنوتية بقصد اقتصار أو قصر الإيمان على فئة معينة مع العودة فيه إلى بدء الدهور، يظهر لنا أموراً في غاية الأهمية من حيث قيام عمليات اعتناق لليهودية واسعة النطاق وعدم التقيد بالكثير من الشروط المطلوبة للتهود، وأهمها الختان.

هل من الممكن في نهاية المطاف تعيين فترة يمكن القول عنها إنها فترة «نشوء» اليهودية؟ يقودنا الدكتور منى في بحثه إلى الرأي القائل بأن القرن الثاني الميلادي يمكن اعتباره نقطة انطلاق لنشوء اليهودية، والتي تجمعت جذورها الرئيسية في أسفار التوراة أصلاً ـ الخماسية (وبعض الأسفار التاريخية) والتلمود بقسميه الرئيسيين المشنا والجمارا، فضلاً عن تعليقات وشروحات تعود إلى الفترة ذاتها التي تم فيها لليهودية شكلها الشرعي إلى حوالي سنة 600م.

عمد المؤلف إلى المصادر الأصلية **وبلغاتها الأصلية** فقلبها ظهراً على بطن وتفحّصها بدقة، واستبطن معانيها ومفاهيمها، فوضع بين أيدينا بالعربية ـ وللمرة الأولى فيما أعرف ـ صورة لتاريخ فلسطين خاصة بين القرن الخامس قبل الميلاد والقرن الثاني بعده، تختلف عما عرفته أنا لما عنيت بهذه الفترة من تاريخ فلسطين، وهي المبنية على الخطاب الكتابي والاستشراقي والآثاري الذي كان يقبل الأمور كما هي حتى ولو تضاربت الروايات في الأسفار نفسها.

وأهم من ذلك هو كشفه عن دور فلسطين في دفع الحياة الثقافية والمجتمع في غير اتجاه واحد ـ بدوية عربية من ناحية وإغريقية هلينيسية من ناحية ثانية وزرادشتية فارسية من ناحية ثالثة. ونحن نرى إلى أي حدّ تأثرت اليهودية بالذات بهذه النواحي، سلباً أو إيجاباً.

لكن هل حلّ الدكتور زياد منى المشكلة التاريخية نهائياً؟ التاريخ قضية معقدة لأنه يحاول أن يفهم ما بين أيدينا من وثائق وآثار ولقى وآداب وأساطير وطقوس: وقد يكون بعض من هذا انتقل شفوياً فدخله الكثير من الأمور الجديدة. لذلك قد لا يكون لدى المؤرخ حل نهائي للقضية ـ أية قضية.

وضع الدكتور منى لبنة عريضة جداً طويلة جداً يصلح أن يقام عليها بناء واحدٌ أو أبنية في سبيل توضيح شؤون مختلفة تمت إلى مؤلفه بصلة.

إنني أدعو الباحثين من العرب أن يقرأوا هذا الكتاب قراءة دقيقة، وأن يتفهموا منهجيته وقضاياه وأن يتبعوا أسلوبه ومنهجيته، ولو بتعديل، كي نصل جميعنا إلى بعض الحقيقة ـ الحقيقة.

بيروت أول آب 1999.

نقولا زياده

القسم الأول

مدخل

قد يسأل سائل: هل هناك جديد في ذلك التاريخ، بعد صدور آلاف الكتب والأبحاث والمقالات التي تقول إنها تتعامل مع تاريخ فلسطين؟

نقول: نعم، هناك كثير يستحق البحث، وهناك كثير من الجديد، ليس لأن لدينا مصادر لم يكتشفها أحد من قبلنا، ولكن لأننا نتبع في تقصّينا منهجية مختلفة تماماً عمّا ساد حتى الآن، ولأننا نشدد على نقاط أهملها من سبقنا من الزملاء في أبحاثهم، أو لأننا، وعلى عكس غيرنا ممن كتب في الموضوع نفسه، لا نولي بعض الجوانب في ذلك التاريخ الأهمية التي حظيت بها في كتاباتهم.

إن البحث في تاريخ فلسطين القديم، كما في أي بحث، يحظى بالحد الأدنى المطلوب من الجدية العلمية، يفترض أو يشترط بالأحرى، عودة الكاتب لاستشارة النصوص الأصلية، وبلغاتها الأصلية أيضاً. وهذا ما فعلناه، قدر الإمكان، حيث قمنا أولاً بقراءة ما كتبه المؤرخون والجغرافيون الإغريق عن الإقليم وعن العرب بدءاً بهيرودوت الذي عاش في القرن الخامس قبل الميلاد وحتى كاسيوس ديو الذي عاش في القرن الثاني للميلاد. وعثرنا في تلك المؤلفات على كثير ما كنّا سنعرفه من الخطاب الكتابي[أ] والخطاب الاستشراقي لو أننا قرأنا عمّا كُتِبَ في تلك المؤلفات الهامة. فعلى سبيل المثال قرأنا قول الجغرافي سترابو[1] في القسم 10: 1، 8 من مؤلفه (الجغرافيا) يعلم عن وجود عرب ((. . . من الذين عبروا مع قَدمُس)) في جزيرة إريتريا اليونانية،[2] حيث عادة ما يربط هذا «الحدث؟» بالقرن الرابع عشر قبل الميلاد. عندها تَذَكَّرْنا مؤلف: (العرب لم يغزوا الأندلس)[3] للمؤرخ الأسباني أغناسيو أولاغي الذي سجل فيه رأيه بأن العرب لم يغزوا الأندلس، وإنما دعاهم إليها بعض أهلها. وتذكرنا وقتها العديد

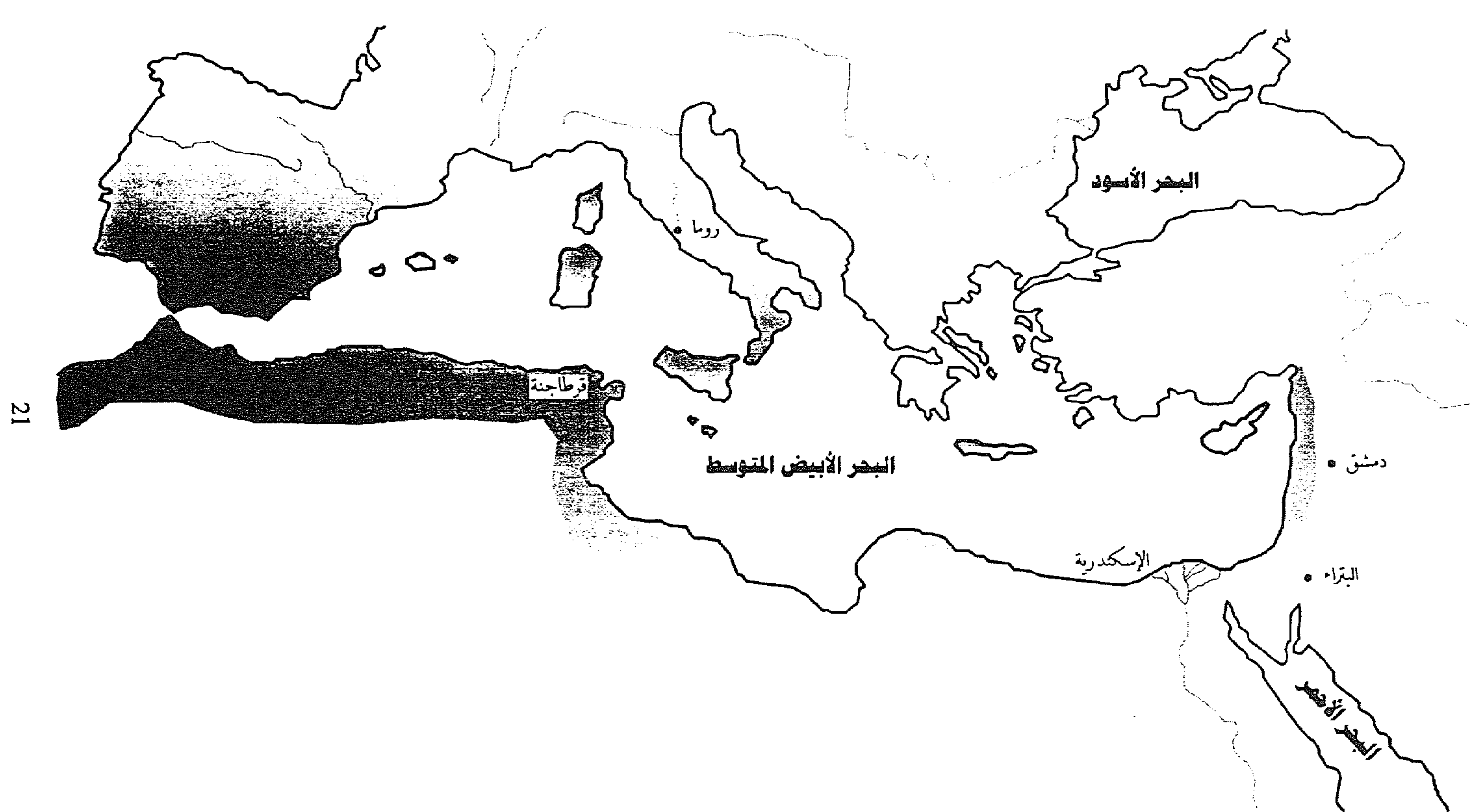
[أ] وظفنا في مؤلفاتنا السابقة المصطلح (التوراتي). لكن حيث أن هذا العلم يبحث في مكوّنات العهد القديم والعهد الجديد، ارتأينا أنه من الأصح علمياً وسمه بالكتابي، ولذا وجب التنويه.

من الأمور الأخرى رعلى رأسها حقيقة أن الانتشار أو الامتداد[أ] العربي – الإسلامي في أقاليم حوض البحر الأبيض المتوسط لم يتجاوز مناطق التأثير «الفينيقي» السابق له (أنظر الرسم رقم 1)، والذي من غير الممكن اعتباره محض مصادفة، كما تذكرنا في هذا المقام أيضاً حقيقة أن العرب – المسلمين المنطلقين من جزيرة العرب، لم يخوضوا ضد أهل بلاد الشام أية معارك على الإطلاق،[4] وأنهم لم يخوضوا هناك معركة كبيرة واحدة إلا ضد الجيش البيزنطي. فالحقيقة المعروفة لكل باحث أن العرب استقبلهم السكان كمحررين، وهي مثبتة في المراجع كلها ذات العلاقة.

وكان هدفنا، عندما بدأنا، كتابة مؤلف عن تاريخ فلسطين القديم حتى عام 135 للميلاد، وهو تاريخ استعادة الإقليم اسمه الإداري الأصلي، أي فلسطين. لكن كلما توغلنا أكثر في عملنا تبين لنا مدى تعقد مثل هذه المهمة، ناهيك عن حجمها. فالتصدي لهذه المهمة بنجاح يستوجب إلمام الكاتب بمعارف ومعلومات تنتمي إلى مجالات علمية مختلفة منها التاريخ واللغات المقارنة والآثار. . . . الخ، وموزعة على بضع مئات من الكتب والمقالات والأبحاث. لكن التعامل مع هذا الموضوع أوضح لنا مجدداً مدى عمق مأساتنا الثقافية بالعلاقة مع هذه المسألة حيث تفتقر المكتبة العربية عموما والمكتبة الفلسطينية بشكل خاص، إلى أي مرجع عن تاريخ فلسطين القديم. كما ثَبُتَ لنا أن جل الكتابات العربية عن المادة تعكس، بنظرنا، رؤية قاصرة لتاريخ البلاد، ذلك أنها تتعامل مع الموضوع ضمن إطار الحروب الصليبية، أي إخضاع الحدث والتطور التاريخي لمتطلبات ولغة الخطاب الديني، أو أنها تحصر نفسها في فترة ما يسمى عهد التنظيمات، أو إلى القرن الثامن عشر للميلاد، خصوصاً بالعلاقة مع مشروع محمد علي وإصلاحات إبراهيم باشا في بلاد الشام وبدء التدخل البريطاني الاستعماري في شؤون الإقليم. وفي رأينا أن هذا الأسلوب في التعامل مع تاريخ فلسطين يوضح عدم نضوج علمي في النظر إلى المادة ـ كعلم مستقل وقائم بحد ذاته ـ حيث يتم إخضاعها بشكل كامل للخطاب السياسي أو الديني، ويبدو أن هدف هذه الكتابات هو التأكيد على عروبة فلسطين الكاملة عشية بدء الموجة الأولى من الغزو الاستيطاني الصهيوني.

كما لاحظنا أن كثيراً من الكتابات الأخرى لا يعود بالتقصي عن تاريخ فلسطين إلى الفترة السابقة للفتح العربي – الإسلامي لبلاد الشام. إن لسان حال هذه المنهجية –

أ وهو ما جعلنا نستخدم هذا التعبير بدلا من (الغزو)، أو غيرها من مصطلحات الخطاب الاستشراقي أو غيره.



مناطق التأثير الحضاري الكنعاني في أقاليم حوض البحر المتوسط

اللامنهجية بالأحرى - يقول إن تاريخ فلسطين الممتد من القرن الأول للميلاد وحتى الفتح العربي-الإسلامي لا يقع ضمن دائرة اختصاص علم التاريخ بل إنه من مهام الكنيسة، وهذا يعني أن التاريخ السابق لتلك المرحلة هو من اختصاص «اليهود»!

أما المراجع العربية القليلة التي تتعرض إلى تاريخ فلسطين في العصور القديمة فتعتمد بشكل كامل، وكارثي، على كتب علماء الكتاب ومؤلفات الخطاب الاستشراقي، أو أنها تمرّ بشكل سريع على المرحلة التاريخية السابقة للفتح العربي-الإسلامي وكأنها تخشى أن تجد فيه ما قد يدعم ادعاءات العدو الصهيوني في «الحق التاريخي» المزعوم، أو ما يناقض خطابها السياسي - الحماسي الذي يخلو من أي معنى أو مضمون علمي متوازن.

لهذا فإننا ننظر إلى عملنا هذا على أنه مدخل للتعامل مع تاريخ فلسطين القديم، وتحديداً إلى المرحلة الحاسمة منه، والممتد من الحكم الفارسي حتى استعادة الإقليم اسمه الأصلي في النصف الأول من القرن الثاني للميلاد، متبعين منهجية الاستقلال الكامل عن الخطاب السياسي أو الديني، آملين أن نكون قد فتحنا بذلك أوسع الأبواب أمام الراغبين في التعامل مع هذه المادة المثيرة حقاً بما تستحقه من إسهاب. لذلك فإننا نعتبر أن مؤلفنا هذا يقدم منطلقاً وأرضية لنظرة جديدة تجاه تاريخ بلادنا القديم بعيداً عن الآراء التقليدية السائدة التي تنزع منه حقبة تاريخية امتدت قروناً، وتلغي في الوقت نفسه وبشكل تعسفي، الوحدة الحضارية والثقافية والاستمرارية. فالنظرة الاستشراقية السائدة، التي تفصل أقوام جزيرة العرب عن محيطهم الثقافي والحضاري في حوض الرافدين وبلاد الشام ومصر والشمال الأفريقي، تناقض المعلومات المستقاة من اللقى الأثرية التي تؤكد وجود اتصال واستمرارية في الإبداعات المادية والروحية لأقوام الإقليم. فأحد أهداف العمل إذاً البحث في ذلك الإنتاج المادي والروحي الهائل لتلك الأقوام كجزء من تاريخ العرب ومن تراث العرب.

لكن، على الرغم من نظرتنا التجديدية نقول: إن العديد من الآراء والمعلومات التي سنطرحها في هذا المؤلف لن تكون جديدة تماما حيث سجّلها العديد من البحاثة والعلماء الأوروبيين في مؤلفاتهم عندما كان علم الاستشراق ما يزال يحتفظ ببعض البراءة العلمية وقبل أن ينحدر إلى المستوى الذي وصل إليه في أيامنا هذه، فقد أضحى محض أداة للعصبية التي تحاول تثبيت فكرة الرأي الواحد والقول الواحد من قبل جهات تدعي امتلاك الحقيقة المطلقة. لكننا في الوقت نفسه نلفت الانتباه إلى صدور العديد من

المؤلفات الحديثة التي تتبع نظرة تجديدية تجاه المادة وتحاول الابتعاد عن الرأي الاستشراقي السائد، وسنشير إليها تباعا. لكن عملنا ليس ردا على أحد وكتاباتنا ليست ردة فعل، وإنما خطوة على طريق محاولة فهم جانب من تاريخنا وتاريخ بلادنا، ذاب فيما نرى في متاهات الأساطير والخرافات والتزوير. لذا فإن كل ما سنعمله هو الكتابة بصريح العبارة عن مسائل يفضل معظم البحاثة عدم الحديث عنها علانية خوفا من سيف القمع المسلول وإصبع الإرهاب المتأهب دوما للتحريض ضد كل من لا يقبل مسايرة التيار المهيمن. فمن الخطأ الخوف من إبداء آراء جديدة لأن الجثة فقط هي التي تسير مع التيار. كما سنغتنم هذه الفرصة لتصحيح ما ارتكبناه من أخطاء في أعمالنا المنشورة، خصوصاً من ناحية إعادة النظر في بعض المصطلحات والتعريفات التي وظفناها سابقا، وسنكون أكثر حسماً من ناحية الدقة في هذا الجانب.

وهنا لا بدَّ من الاعتراف بأن الأمر قد يختلط على بعض القراء لأننا ننفض في مؤلفنا هذا العديد من المفاهيم السائدة عن بعض جوانب تاريخ فلسطين والأقاليم المحيطة بها، ولأننا نقدم رؤية تاريخية مختلفة عما شحنا به منذ قرون. ورغم إدراكنا أن تصحيح مفاهيم وآراء متجذرة في وعينا الفردي والجماعي ليس من الأمور السهلة، إلا أن ذلك يجب أن لا يثنينا عن محاولة فهم تاريخ الإقليم كما حصل فعلا، بل إننا نرى في تلك التحديات والصعوبات العلمية حافزاً إضافياً للتعامل النقدي مع المادة بعيداً عن الأفكار والأحكام المسبقة. ورغم أننا سنتعامل مع الموضوع بشكل تجديدي، فإننا سنوظف في عملنا المصادر المعتمدة التي استخدمها من سبقنا من الزملاء الذين بحثوا فيها، كما سنعمل على تسجيل فهمنا الشخصي لما هو مطروح من آراء بخصوص الموضوعات التي أخذنا على عاتقنا مهمة التعامل معها، وسنبدي في الوقت نفسه رأينا في بعض المعلومات المسجلة في هذا أو ذاك من المراجع، وسنشرح أسباب رفضنا أو تحفظنا إزاء ما يرد في بعضها. هذا يعني أننا سنوظف في عملنا العديد من المصطلحات أو الأسماء التي لم نعثر على معظمها في الكتابات العربية عن المادة. وحتى نسهل على القارئ متابعة أفكارنا واجتهاداتنا وقراءتنا سنعرِّج الآن في هذا المدخل على أهمها حتى يكون القارئ على بَيِّنَة لما نقصده بها، وبما يساعده في متابعة استنتاجاتنا التي سَنُسَجِّلُها في الأجزاء التالية.

المصطلح الأول، الذي سنوظفه في عملنا هو (إسرءيل / بنو إسرءيل) بدلا من صيغة (إسرائيل / بنو إسرائيل) أو (يسرئيل) التي استخدمناها في أعمالنا السابقة. وقد فكرنا ملياً في الشكل الكتابي الواجب تَبَنِّيه، للإشارة إلى بني إسرءيل كتجمع قبلي من

العرب البائدة[أ] اندثر منذ ما يزيد على خمسة وعشرين قرناً، تمييزا لهم عن الكيان الصهيوني «إسرائيل»، حيث يشكل سكانه من المستوطنين الصهاينة تجمعا دينيا فضفاضا ضمن حدود كيان سياسي ولا علاقة «عرقية» أو غيرها لهم بذلك التجمع التاريخي. وتبين لنا أن الشكل الأفضل والأكثر دقة هو توظيف الرسم القرآني، أي (إسرءيل / بنو إسرءيل). وهنا نود لفت الانتباه إلى حقيقة أن الخطاب العلمي العربي، وعلى عكس رديفه في أوروبا،[5] لا يميز لغوياً بين الطرفين وذلك ساعد، في رأينا، على تعميق البلبلة السائدة في هذا التهذيب العلمي، وهو ما أقنعنا بالتالي بضرورة التشديد على هذا التمايز لغويا كمحطة هامة على طريق استيعاب التاريخ ذي العلاقة كما كان فعلا.

المصطلح الثاني، الذي سيتردد في هذا العمل هو (يهوذيون / اليهوذيون)، وسنوظفه في مؤلفنا للإشارة إلى سكان مملكة يهوذا بغض النظر عن انتمائهم إلى الأقوام أو العقائد. وأصل هذا الاسم هو (يهوذا)، وفي النص الكنعاني ـ التوراتي [يهوده]، ويشير إلى ما يعرف تقليديا في الأبحاث الكتابية المهتدية بمصطلحات الخطاب الكتابي باسم (المملكة الجنوبية) ـ تمييزا لها عما يسمى (المملكة الشمالية) التي عرفت باسم (إسرءيل). وقد تبنينا في أعمالنا السابقة اجتهاد الأستاذ كمال الصليبي في أصل الاسم، حيث رأى أنه مشتق من المفردة (الهواد) التي تطلق حتى يومنا هذا على المناطق الساحلية المنخفضة من جنوب غربي جزيرة العرب[6]. وحيث أن الترجمات العربية المعتمدة تطلق على السبط/المملكة اسم (يهوذا)، فمن الطبيعي أن يكون اسم سكان ذلك الإقليم (يهوذيون / اليهوذيون) وليس (يهود / اليهود)، الذي هو مصطلح وجب عدم توظيفه إلا للدلالة على جامعة دينية ليس إلا. ونلاحظ هنا أيضاً أن مختلف اللغات الأوروبية تفرق بشكل واضح أيضاً بين هذين الطرفين،[7] ولذا فمن الضروري والطبيعي أن ينتج الخطاب العلمي العربي مصطلحاً دقيقاً ـ ونحن نقترح صيغة (يهوذيون)، بما يساعد في تمييزهم لغويا أو لفظيا عن أتباع الديانة اليهودية، أي (اليهود)[8]. ومن الجدير

أ هنا وجب عدم نبذ إمكانية أن قسماً من بني إسرءيل تعرب مع مرور الزمن وشكّل أحد أقوام (العرب المستعربة)، خاصة بعد «السبيين الآشوري والبابلي؟». وفي رأينا أن هذه إمكانية حقيقية وقد تجد دعماً وتعبيرا لها في تمييز الإخباريين بين ثلاثة أقوام من العرب أولها (العرب العاربة)، أي سكان جزيرة العرب الناطقين أصلا باللغة العربية؛ (العرب البائدة) أي الأقوام التي بادت كجماعة مستقلة؛ وأخيرا (العرب المستعربة)، أي الأقوام التي هي أصلا من جزيرة العرب، ولكنها كانت تنطق بغير اللسان العربي لكنها استعربت مع مرور الزمن، أي أنها أخذت باللسان العربي وصار لسانها. وهذا بالضبط ما قصدناه في عملنا الأول عندما أشرنا إلى الصيغ التوراتية لأسماء الأعلام ولصيغها المعربة والعربية.

بالذكر أن المصطلح الأخير لم يظهر في الآداب الأوروبية قبل القرن الثاني للميلاد، أي بعد إلغاء أو زوال الاسم والإقليم الإداري الروماني (يهوذا)، لكننا سنعود إلى هذه المسألة في المكان المناسب من العمل.

المصطلح الثالث، الذي سيتكرر توظيفه في هذا العمل هو (اليَهْوِيَّة)، ونستخدمه في مؤلفنا للدلالة على التعاليم أو العقيدة (أو العقائد بالأحرى) الدينية التي تُطْلِقُ على الذات الإلهية اسم يهْوَه، والتي انتشرت أيضاً بين بني إسرءيل على يد الكهنة والعرّافين والحُزاة. . .الخ، على ما تقوله التوراة. ورغم أن قلة فقط من العلماء الكتابيين ما زالت توظِّف هذا المصطلح للدلالة على تلك التعاليم ـ ويمكن التأكد من ذلك بقراءة عناوين بعض الكتب المذكورة في سجل المراجع ـ فإن معظم البحاثة يفضل بدلاً منه، ولأسباب لا تغيب عن ذهن القارئ، مصطلحات أخرى منها (اليهودية الحاخامية / الربَّانية) أو (اليهودية التلمودية) ـ تمييزا عما يطلقون عليه مصطلح (اليهودية الكهنوتية) الذي يوظفونه للدلالة على اتجاه عقيدي أو ديني قاده الكهنة،[أ] وكان سائداً بين بعض سكان فلسطين والمشرق العربي، وأيضاً تمييزا عمَّا يسمى (اليهودية المبكرة) الموظف تقليدياً للدلالة على العقيدة التي يرى الخطاب الكتابي أنها كانت سائدة بين بني إسرءيل حتى السبي البابلي. لكننا، ومثل بعض الزملاء الذين تناولوا هذه المادة بالبحث، لا نوافق على هذه التسميات، لأن المصطلح (يهود) لم يظهر قبل القرن الثاني للميلاد، واستخدم للإشارة إلى أتباع الديانة التي انبثقت من التعاليم المشار إليها سابقا ـ وهذا ما يجمع عليه أهل الاختصاص كافة. والديانة اليهودية ليست سوى أحد فروع العقيدة ـ بالأحرى العقائد ـ اليَهْوِيَّة التي انتشرت في بعض أقاليم المشرق العربي، وهذه أيضاً حقيقة يعرفها كل من يبحث في المادة. فعلى سبيل المثال كتب العالم الكتابي الإنجليزي لِسْتَر غْرَبّه ((في كل الأحوال، فإن من غير الممكن مماثلة اليهودية الحاخامية بأية مجموعة محددة كانت قائمة قبل عام 70 للميلاد. على العكس من ذلك، لقد كانت اليهودية الحاخامية مخلوقاً جديداً له هويته الخاصة به، رغم أنه استعار مظاهر متعددة من اليهودية التعددية التي كانت قائمة. وبالتأكيد فإن اليهودية الجديدة لم تتطور خلال ليلة. . .))[9]، ومختلف الاتجاهات اليَهْوِيَّة التي كانت قائمة على التعبد في مركز محدد، والتي تعرف في الخطاب الكتابي بالأسماء المختلفة التي أشرنا إليها أعلاه، كانت طقوسا مختلفة تماما عما يسمى اليهودية الحاخامية أو اليهودية التلمودية، وكانت بنية القائمين عليها التنظيمية مختلفة تماما. وهذا ما يجعل الكاتب نفسه يقول ((إن الهيكل لم يكن

أ الرديف العربي الأكثر دقة للمصطلح هو (السَدَنَة).

مثل الكنيس))، [10] علماً بأن أقدم شاهد على وجوده يعود إلى حوالي القرن الثالث للميلاد، وأن ذلك كان في مصر وفي آسيا الصغرى، [11] ومنها انتقل إلى أوروبا ومن ثم إلى فلسطين وغيرها من المناطق.

طبعا هناك من البحاثة الكتابيين الذين يحاولون التقليل من أهمية وحجم الاختلافات بين هذه الاتجاهات العقيدية وحصرها في مسألة تقديم الأضاحي التي انتهت عند بعض الاتجاهات اليَهْوِيَّة بتدمير هيكل القدس. لكن الحقيقة أعمق بكثير لأن التباين لم يقتصر على تلك المسألة، ذلك أنه كانت للمؤسسة اليَهْوِيَّة الكهنوتية ((أمور أبعد من الأضاحي. ورغم أهمية ذلك، فالهيكل كان مكاناً للتعبد. فالترتيل وغيره من التلاوات الطقسية كانت جميعاً جزءاً من العبادة الهيكلية[أ]))[12].

لهذا ولغيرها من الأسباب التي سردناها أعلاه نتمسك بصحة تجنبنا استعمال أو توظيف المصطلحات التقليدية، وسنعطي البديل الصحيح الذي نراه أكثر دقة ويعكس فعلا ما كان قائماً من أوضاع.

كما تبين لنا من ناحية أخرى أن إيفاء موضوع مؤلفنا ما يستحقه من عمق يستدعي تناوله من جانبين، أولهما: التاريخي، والثاني: الثقافي، حيث سنعمل على التركيز على العقيدي فيه. ولذلك فإن القسم الأول من العمل معني بالبحث في الجغرافيا السياسية لفلسطين والأقاليم المجاورة إبان المرحلة الممتدة من الاحتلال الفارسي، مرورا بعهد الإسكندر المقدوني الذي ينتهي بوفاته عام 323 قبل الميلاد وتقسيم الإمبراطورية الإغريقية التي تأسست تحت قيادته بين ورثته من القادة العسكريين الذين يعرفون باسم (الخلفاء)[13]. وسنعتمد في قراءتنا لموضوع هذا القسم على ما توافر من معلومات أوردها المؤرخون والجغرافيون الإغريق والرومان، كما سنستعين أيضاً بأية معلومات يمكن استخلاصها من اللقى الأثرية. ولن نتفادى استعراض الآراء الرئيسة السائدة حول هذه الحقبة وأسباب قبولنا بها أو ببعضها، أو ذكر دوافع نبذنا لها. هذا يعني أننا سنتناول المحطات الرئيسة لهذه الحقبة بما تستحقه من شمولية لأن البحث في هذه المادة يتطلب التعرض إلى أحداث وتطورات تاريخية معقدة ومتشابكة.

بعد ذلك سنستعرض الأحداث السياسية التي شهدها الإقليم عقب وفاة الإسكندر المقدوني واندلاع الصراع السلوقي-البطليمي أو البطليسي للسيطرة على فلسطين حيث يظهر الاسم الإداري (يهوذا) للمرة الأولى في القرن الثاني قبل الميلاد للدلالة على منطقة جغرافية صغيرة محيطة بمدينة القدس. كما سنعمل على محاولة التعرف إلى البنية ـ

أ نسبة إلى الهيكل.

وبالأحرى البنى - الثقافية لسكان الإقليم إبان (الحرب الطائفية الأهلية الفلسطينية الأولى)، والتي تعرف في الخطاب الكتابي باسم «الانتفاضة الحسمونية»، والصراع بين قياداتها وما أعقبها من احتلال روماني وتشكيلهم لولاية رومانية عينوا عليها والياً عربياً اسمه حرد، وحتى وفاته وانتهاء حكم عشيرته. وسنتابع التطورات في فلسطين التي عقبت ذلك حتى احتلال الرومان العسكري لفلسطين وتدميرهم هيكل أو معبد القدس إبان (الحرب الطائفية الأهلية الفلسطينية الثانية)، والتي تعرف في الخطاب الكتابي باسم (انتفاضة الحُمْس)، (تمرد الحُمْس)، (الحروب اليهودية) وما إلى ذلك من المصطلحات الكتابية السياسية والحماسية، التي اندلعت عام 66 للميلاد. وتنتهي هذه المرحلة في عام 135 للميلاد بنهاية (حركة بار كوزبا) التي دخلت الخطاب الكتابي باسم (انتفاضة / تمرد بار كوخبا)، وإلغاء الرومان مقاطعة أو ولاية يهوذا واستعادة الإقليم اسمه الأصلي (فلسطين)، وبه نختم القسم الأول من المؤلف. كما سنثري عملنا كله بمجموعة من الرسوم والخرائط التي نرى أنها ستساعد القارئ في متابعة التطورات دائمة التغير في الإقليم.

وحيث إن التعرف إلى تاريخ فلسطين القديم في المرحلة موضوع المؤلف بأكثر ما يمكن من الدقة يستوجب أيضاً معرفة مختلف جوانب الحياة الروحية أو الثقافية التي كانت سائدة في الإقليم، فمن البدهي أن نتناول بالبحث والتحليل التيارات العقيدية التي كانت سائدة وسط بني إسرءيل، وفق الرواية التوراتية بالطبع، لأنه لا تتوافر بين أيدينا أية كتابات غيرها عنهم؛ لكننا سنستعين بأية كتابات قديمة أخرى نرى أنها تساعدنا في الاقتراب من الحقيقة كما كانت فعلا. وقد تبين لنا أن بني إسرءيل عرفوا، على ذمة التوراة، اتجاهين عقيديين رئيسيين: أولهما توحيدي ارتبط بأنبياء التوراة، وسنعرفه بالمصطلح (التوحيد المجرد)، والذي نرى أنه عرف في جزيرة العرب عند الإخباريين باسم (الحنيفية). أما الاتجاه الثاني فكان منحَ اقتصارياً سنشير إليه باسم (يَهْوِيَّة)، والذي تشكل على يد مجموعات مختلفة من كهنة إلى متنبئين وحزاة وعرافين ورائين وطارقين... الخ، والذي اعتمد أساساً له مقولات محددة منها «الشعب المختار» و«أرض الميعاد».

كما سنعمل في هذا القسم من الكتاب على توضيح أن الديانة وفروعها التوحيدية والكهنوتية وتفرعات الأخيرة التلمودية، التي تقول التوراة إنها عُرِفت في وسط بني إسرءيل، كانت، على نقيض الرأي السائد الذي يرى أنها ديانة لاتبشيرية، تسعى دوماً لكسب معتنقين جدداً. بل إن عملية الاعتناق كانت مستمرة دون انقطاع، ووصلت إلى ذروتها عقب انهيار الإمبراطورية الرومانية، وإنها لم تتوقف قط، وذلك حسبما يرد في

الروايات التوراتية والتلمودية، وفي كل ما توافر من معلومات تاريخية موثقة مسجلة في المراجع القياسية ذات العلاقة. وهنا تبينت لنا أهمية ما ورد في (الكتاب المقدس) بعهديه القديم والجديد، وكذلك في مختلف الكتابات الدينية اليَهُوِيّة واليهودية، التي تذكر جماعات من الناس في فلسطين وباقي أقاليم المشرق العربي أطلق عليهم العديد من المصطلحات منها (خائفي الرب / خائفي يهوه / خائفي السماوات)، (الغريب المقيم)، وغيرها، علماً بأن أصحاب التلمود لم يعتبروهم معتنقين أو «متهودين» كاملين، والذين نعتقد بأننا اكتشفنا فيهم المؤمنين الموحدين الذين رفضوا الأخذ بتوجيهات الكهنة ولفيفهم، وبالتوراة وبالتعاليم التي قد تكون تثبتت في وقت لاحق خطيا في التلمود أو في غيره. وهي تذكرنا على الفور بما يرد في التراث العربي والعربي الإسلامي عن الحنيفيين والمغبرة الذين أشرنا إليهم في مؤلفنا الثاني الذي تناول بالبحث التوراة ضمن المحيط الثقافي والتراثي العربي.

الآن وقد شرحنا ما نقصده ببعض المصطلحات التي كثيراً ما ستتكرر في الكتاب وعرضنا بنية مؤلفنا، ننتقل إلى استعراض مادة الموضوع ونبدأ بتكرار ما قلناه في أعمال سابقة لنا عن جغرافية العهد القديم وهو أنه بعد مرور أكثر من قرن على بدء التنقيبات الآثارية المبرمجة في أرض فلسطين التي لم تترك حجراً دون أن تقلبه، أو تلاً من غير أن تحفر فيه، أو مبنىً قديماً دون تفحصه، فإنها لم تتمكن من تقديم دليل آثاري واحد يؤيد وجهة النظر التقليدية عن احتضان تلك البلاد التجربة التاريخية والدينية لبني إسرءيل، أو حتى على صحة أي من الروايات التوراتية. وقد أوضحت الأحاديث والنقاشات العديدة التي حظينا بإجرائها مع زملاء لنا في بلادنا أن رفض هذه الحقيقة المعروفة لكل من يبحث في المادة لا يظهر عمق المعارف العلمية بآخر نتائج التنقيبات الآثارية الكتابية في فلسطين وباقي أقاليم بلاد الشام، وإنما يعكس مدى تغلغل الخطاب الكتابي والخطاب الاستشراقي في عقولـ(ـنا) وفي كتاباتـ(ـنا) عن تاريخ بلادنا، وهو من الأمور المحزنة حقاً.

من ناحية أخرى، تبين لنا مع مرور الوقت، أن إسهامات كمال الصليبي في هذا المجال، ورغم تميز ما طرحته، لم تعد وحيدة في هذه الحلبة العلمية حيث شهدت المكتبة المتخصصة صدور العديد من الأبحاث والمقالات العلمية في المجلات المتخصصة سنشير إلى بعضها تباعا، والتي ترفض الآراء السائدة. وإلى جانب تلك الأبحاث الهامة التي نشرت في المجلات المتخصصة بالدراسات الكتابية والموجهة إلى أهل الاختصاص فقط، شهد هذا الفرع العلمي صدور بعض المؤلفات التي تشكل في رأينا منعطفاً في منهجية البحث في المادة، ذلك أنها رسمت حدوداً علمية أكثر صرامة،

ولا يمكن لأي كتابة لاحقة تدعي حداً أدنى من الجدية تجاوزها. ورغم أننا نشير إلى أهمية تلك الكتابات، نقول بأنها تمكنت من الابتعاد عن الخطاب الكتابي المهيمن على البحث في تاريخ فلسطين وبلاد الشام، لكنها لم تتمكن برأينا من التحرر منه بشكل كامل. ونظرا للأهمية الكبيرة التي نعطيها لتلك الكتابات، سيلاحظ القارئ أننا سنعود إليها مراراً في عملنا، وسنستشهد بها كلما استدعت الحاجة.

الكتاب الأول من تأليف العالم الكتابي الأمريكي والأستاذ المحاضر في (مؤسسة التأويل الكتابي) بجامعة كوبنهاغن توماس طُمبسون، والذي نرى بوجوب ترجمة عنوانه إلى العربية على نحو (التاريخ القديم لبني إسرءيل: اعتمادا على المصادر المكتوبة والآثارية)[14]. ورغم أننا لا نتفق مع كل المنطلقات النظرية لذلك العالم الكبير، أو مع كل الاستنتاجات التي وصل إليها بخصوص بعض جوانب تاريخ فلسطين القديم، إلا أن ذلك لا يمنعنا من إدراك أهمية الكتاب والتعرف إلى جوانب غاية في الإيجابية فيه، وعلى رأسها أن صاحبه لم يظهر قدرة كبيرة على استيعاب المادة المعلوماتية العلمية هائلة الحجم المرتبطة بالموضوع فحسب، وإنما تمكن أيضاً من ربطها بالجانب النظري وتوضيح أن الطروحات السائدة بالارتباط مع تاريخ فلسطين القديم، وعلى عكس ما تدعيه، هي محض اجتهادات ونظريات تنهار لدى مواجهتها برؤى نقدية وبنتائج التنقيب الآثاري في فلسطين، الجديد منها والقديم أيضاً. ورغم أن الكاتب لا يشك أبدا في أن فلسطين هي التي احتضنت التجربة التاريخية والدينية لبني إسرءيل ـ وهي مسألة لا تؤثر في موضوع مؤلفنا بأي حال من الأحوال ـ إلا أن تناقض الروايات التوراتية مع آخر الدلائل الآثارية جعله، ومعه العديد من زملائه، يشكك في التاريخ بما أقنعه بضرورة البحث عن بني إسرءيل في فلسطين، بشكل مستقل عن الرواية التوراتية. وهذه، في رأينا، إحدى نقاط ضعف المؤلف حيث تعكس هذه النظرة أحكاماً مسبقة.

أمّا المؤلف الثاني فهو (اختلاق إسرءيل ـ كتم التاريخ الفلسطيني)[15] لكِيث وَايتْلام، أستاذ العلوم الكتابية في قسم الدراسات اللاهوتية بجامعة سترلنغ بالمملكة المتحدة. لقد قام صاحب ذلك الكتاب بمراجعة المؤلفات التي تعاملت مع تاريخ فلسطين القديم وتبين له، وللقارئ معه، مدى إخضاع اللقى الآثارية في المشرق العربي، وبالتالي تاريخ تلك البلاد، لمصلحة وهدف الخطابين السياسي والكتابي بعدما ثبت له ((أن أصول الأبحاث الآثارية الحديثة، منذ تدخل نابليون في مصر، هي حكاية تآمر دولي تمت فيها مصادرة التاريخ الكتابي وثروات الإقليم الآثارية من قبل القوى الغربية المتصارعة بهدف تحصيل موقع أفضلية ووضع أرضية شرعية لتطلعاتها الإمبريالية))[16].

لقد أدرك كيث وايتلام مدى توغل الخطاب الكتابي والاستشراقي، سواء بمفرداته

الدينية المباشرة أو الملتحف بالغطاء الثقافي، في الكتابات عن تاريخ فلسطين وذلك جعله يسجل في مقدمة كتابه، أن هدف عمله هو ((محاولة مَفْصَلَة فكرة: فكرة أن التاريخ الفلسطيني القديم هو مادة مستقلة بحد ذاتها وتحتاج إلى تحريرها من براثن الدراسات الكتابية. . . .لقد جُعِل من التاريخ الفلسطيني ولفترة طويلة محض رافدٍ ثانوي للدراسات الكتابية الخاضعة لهيمنة التواريخ والآثاريات الملتَهَمَة كتابياً عن تاريخ بني إسرءيل القديم. وفي الواقع، إن تاريخ فلسطين، خصوصاً المرتبط بالمرحلة الممتدة من القرن التاسع عشر قبل الميلاد إلى القرن الثاني للميلاد، لم يوجد إلا كستارة مسرح خلفية لتواريخ إسرءيل ويهوذا، أو ليهودية الهيكل الثاني. . . . إن البحث عن بني إسرءيل - والذي سأُضيف له هنا ولأسباب عملية، يهودية الهيكل الثاني ـ قد استهلك موارد فكرية ومادية هائلة في جامعاتنا وفي أقسام اللاهوت والمدارس الدينية وكليات اللاهوت وفي الحلقات العلمية وكليات الآثار، خاصة في الولايات المتحدة وفي أوروبا وفي إسرائيل. إن نظرة سريعة على كتيبات وفهارس هذه المؤسسات سيكشف عن عدد لا محدود من الدورات عن تاريخ وآثاريات بني إسرءيل، والتي تتم ضمن إطار دراسة الكتاب العبري من وجهة نظر يهودية أو مسيحية. . . وهذا الأمر ينطبق على الجامعات والكليات «العلمانية» ذات أقسام الدراسات الدينية بدلا من أقسام الدراسات اللاهوتية. ومن الأمور المثيرة، وذات المدلول أيضاً، أنني تمكنت من اكتشاف دورات قليلة للغاية عن تاريخ بني إسرءيل في كليات التاريخ أو كليات التاريخ القديم. ويبدو أن تأريخ بني إسرءيل يخضع للدين أو للاهوت وليس للتاريخ))[17].

وقد يعتقد بعضهم أن أقوال العالم الإنجليزي هذه تعكس موقفاً شخصياً منه تجاه المسيحية أو الكنيسة أو الكتاب المقدس، إلا أنه لم يترك مجالا للقراء للشك في انتمائه الفكري حيث سجل رأيه فيما وصل إليه من نتائج بالقول إن: ((المناقشة على أساس أن البراهين الآثارية الأخيرة أوضحت أن أصول بني إسرءيل أتت من داخل فلسطين لا يعني أبدا أن الكتاب {المَقَدَّس}[أ] مخطئ ـ وهو ما يتم تكراره ـ ولكن {يعني} بالأحرى تحدي الأسلوب السائد في قراءة تلك النصوص «التوراتية» بصفتها تسجيلات تاريخية للتاريخ المبكر لبني إسرءيل))[18].

ويلاحظ الباحث في المادة أن أسلوب إخضاع البحث العلمي للخطابين السياسي والكتابي ـ الاستشراقي لا يقتصر بكل أسف على موضوع تاريخ فلسطين والأبحاث

أ كل الكلمات والنصوص الموضوعة بين الأقواس ({ }) هي إضافات منا بهدف شرح النص.

الكتابية فقط، بل إنه يمتد ليغطي تاريخ مجمل المشرق العربي. فعلى سبيل المثال سجل أحد العلماء المتخصصين بتاريخ المشرق العربي القديم في مؤلفه (فينيقيا الهلنستية) التالي: ((في الوقت نفسه، فقد كانوا {«الفينيقيون»} قادرين على محاربة وخيانة بعضهم بعضا. . . .وقد حصل الإسكندر {المقدوني} على مساعدات من أرواد وصيدا وجبيل))[19]. ومن الواضح أن صاحب المؤلَّف يشير هنا إلى الأحداث المرتبطة بمحاولات قوات الإسكندر المقدوني احتلال جزيرة صور، وفق رواية كتاب: (التقدم) للمؤرخ الروماني أريان. وحتى ندرك مدى ابتعاد العالم الإنجليزي عن روح ما ورد في ذلك الكتاب، وغيره أيضاً، نستأذن القارئ في تسجيل مقتطف مطول عن الظروف التي جعلت جيوش وسفن المدن «الفينيقية» تشارك في حرب الإسكندر المقدوني ضد صور. يقول القسم 2:20 من كتاب (التقدم) الآنف الذكر التالي: ((. . . وعندما سمع غروستراتوس ملك أرواد وأنيلوس ملك جبيل أن الإسكندر سيطر على مدنهم، تركوا أوتوفراداتيس وأسطوله وعادوا ومعهم فرقهم العسكرية والصيداوية ثلاثية المجاذيف حيث صار عدد القوات المشاركة حوالي ثمانين مركباً فينيقياً. وفي الوقت نفسه وصلت تسع سفن ثلاثية المجاذيف من جزيرة رودس ومعها سفينة حراسة وثلاث من سولي ومالوس وعشر من ليكيا وأخرى خمسينية المجاذيف من مقدونيا بقيادة بروتيوس بن أندرونيكوس. وبعد فترة وجيزة، رسا في صيدا ملك رودس ومعه مائة وعشرون مركبا شراعيا، هذا بعد أن سمع بهزيمة داريوس {الإمبراطور الفارسي} في معركة إسوس البحرية. . . .))[20]. ونرى أن المقصود بقول أريان إن قيام الإسكندر المقدوني بالسيطرة على مدن الفينيقيين إشارة، وإن غير مباشرة، لاحتجازه عائلات الملوك الأرواديين والجبيليين كرهائن ليجبر رجالهم على المشاركة في الحرب ضد صور التي استعصت على قواته. وحتى لو لم يكن اجتهادنا بخصوص أخذ الإسكندر المقدوني تلك العائلات كرهائن صحيحا، فلا توجد أية إشارة إلى مشاركة «طوعية» أو خيانة أو ما إلى ذلك من قبل «الفينيقيين»، وهو ما يوحي به المؤلِّف الإنجليزي، في حرب الإسكندر ضد صور ـ لكن هذه واحدة فقط من مجمل مشاكل العلم مع الخطاب الاستشراقي والخطاب الكتابي.

ولا يقتصر تغلغل الخطاب الاستشراقي أو الخطاب الكتابي والسياسي فقط في أسلوب إيصال المعلومات إلى القارئ، وإنما أيضاً في ميكانيكية التفكير السائد التي تتحكم في نهاية الأمر في كيفية تحليل المعلومات التي وصلتنا من الأقدمين. فمن المعروف على سبيل المثال أن علم الاستشراق يرى بأن لغات المشرق العربي، والتي يطلق عليها مصطلح (اللغات السامية)، تنحدر من لغة واحدة أُم تشكل الجذر الذي تتفرع منه بقية اللغات. ورغم أن هذا الشكل يبدو منطقيّاً للبعض، إلا أن ذلك لا يعني

أنه بالضرورة صحيح. وهنا نرى أن مارتن برنال صاحب مؤلف (الأبجدية المشرقية) المشار إليه في الهامش، يعلق على ذلك بالقول: ((إن مظهر الشجرة الأنيق الشكل فعلا قد استُعمِل، وسيبقى يُستَعمَل. . . إن المبالغة في استخدامه في علوم القرنين التاسع عشر والعشرين ناتجة عن جاذبيته الكبرى لعقول تسير ضمن نماذج رومانسية وتقدمية. فالشجرة المثالية قوية وتنمو إلى أعلى، ولا تصغر ولا تنقبض. وهي تعيش لفترات طويلة وتنمو في تربة ومناخ محددين. وعلى هذا، أضحت الشجرة في القرن التاسع عشر المثال المفضل للتطورات الحياتية واللغوية والأبجدية. . . .وليس ثمة إلا القليل من الشك في أن علماء القرنين التاسع عشر والعشرين طابقوا العلاقة بين الأبجدية السامية «البدائية» وأبجدية اليونان وروما «الراقية» بالعلاقة بين الشكل البدائي الأولي للحياة و«الشعوب البدائية» بـ«عظمة العنصر القفقازي» الذي تم العثور عليه في الداروينية))[21].

ورغم اكتشاف مارتن برنال لهذه الانحرافات في نمط أو ميكانيكية التفكير السائد في الأبحاث الاستشراقية والمهيمنين عليها، إلا أنه لم يتمكن من تحرير نفسه من براثن ذلك الخطاب، حتى في أشهر مؤلفاته المخصص لنقده، ونعني بذلك كتاب (أثينا السوداء: الجذور الأفروآسيوية للحضارة الكلاسيكية)،[22] والذي أثار، وما زال يثير، عاصفة علمية لم تهدأ بعد. فرغم دينونته المستمرة لما أطلق عليه مصادرة الخطاب الاستشراقي السياسي للجذور «الفينيقية» والمصرية وغيرها للحضارة الإغريقية، نجد أنه كثيرا ما ربط الأولى بما أسماه العبرانيون واليهود (كذا) ـ وهو ما يعكس مدى تغلغل نمط التفكير الاستشراقي في ميكانيكية تفكيره هو أيضاً، وبما يعكس في الوقت نفسه مدى صعوبة تحرر العلماء الغربيين من براثنه. وبالإضافة إلى ما سبق، نجد أنه كثيرا ما وظف تعبيرات تفتقد الحد الأدنى من العلمية، ومنها على سبيل المثال «التاريخ اليهودي» (كذا)[23]. بل إنه لا يتردد في القول بأنه أصيب بصدمة عندما اكتشف أن اللغويين ينظرون إلى الفينيقية والعبرية(؟) على أنهما لهجتان للغة كنعانية واحدة[24].

نعود الآن إلى التنقيبات الآثارية في الإقليم ونقول إن ما يهمنا لعملنا هو التعرف، ومعنا القارئ، إلى نتائج التقصي الأثري الميداني الذي توسع بشكل كبير عقب احتلال العدو الصهيوني لباقي أراضي غربي فلسطين، أي المناطق الواقعة غربي نهر الأردن. وسوف نترك لأحد أشهر العلماء الكتابيين أن يحدثنا عما تم الوصول إليه من نتائج، والذي يبلغ قراءه بأن: ((تقاليد الخروج والتيه والاستيلاء . . . تتعارض مع مجموع البراهين الآثارية المتنامية . . . إن الأعمال الأخيرة لكل من لِمكه (1985) وكُوت ووايتلام

(1987) ـ ضمن آخرين ـ قد وصلت إلى نتيجة مفادها أن تشكل «بني إسرءيل» كان نتاج عملية محلية معقدة في فلسطين. . . . كما تشير البراهين الآثارية الأخيرة إلى أن النمو في قرى الريف الواقعة في مرتفعات وسهول فلسطين خلال فترة العصر الحديدي المبكر، والذي عادة يربط ببدايات بني إسرءيل، يشير إلى استمرارية ملحوظة في الثقافة المادية وتلائم شكل الاستيطان المعروف في حقب أخرى من التاريخ الفلسطيني))[25]. وبكلمات أخرى، تقول القراءة العلمية للقى الآثارية إن سكان المناطق الجبلية في فلسطين، والتي تربط في الخطاب الكتابي والاستشراقي بمملكتي إسرءيل ويهوذا، لم يختلفوا «عرقيا» أو ثقافيا عن باقي المناطق؛ وهذه من الأمور التي وجب تذكرها.

لقد أوردنا هذه الأمثلة القليلة، وسنورد غيرها تباعا، لننبه القارئ والبحاثة إلى ضرورة التزام جانب الحذر تجاه ما تطرحه مختلف مؤلفات الخطاب الكتابي والاستشراقي عن المادة من آراء، والتي تصفها عادة بأنها حقائق مثبتة. والسبب أن الأبحاث الكتابية عن تاريخ فلسطين القديم نشأت، كما الاستشراق، خلال فترة الاستعمار الأوروبي، وبالتالي فإن كليهما مرتبطان به بشكل معقد يصعب فكه[26]. وهو بالضبط ما جعل علماء الكتاب يقدمون ـ حتى الآن ـ تاريخ بني إسرءيل على أنه تاريخ كيان موحد يبحث عن وطن قومي ويناضل من أجل المحافظة على هويته القومية وعلى وطنه عبر تاريخ مليء بالأزمات[27]. ولا يغيب عن ذهن القارئ أن كُتّاب تاريخ فلسطين القديم من البحاثة الكتابيين كانوا يتحدثون بذلك من وجهة نظرهم، أو بالأحرى عن عواطفهم، تجاه الحركة الصهيونية وسعيها لاغتصاب فلسطين، أكثر من ملامستهم لواقع وحقيقة التاريخ كما يتضح من النصوص واللقى الآثارية، رغم علمهم بأن ((صورة بني إسرءيل كما ترد في الكتاب العبري، هي محض تلفيق، مثلها مثل كل صور الماضي التي رسمتها المجتمعات العتيقة 'ومن الممكن إضافة الحديثة أيضاً'))[28].

هذه الحقائق، وغيرها، دفعت ذلك العالم الكتابي البريطاني لاتخاذ موقفٍ حاسمٍ من أسلوب علماء الكتاب القائم على التوظيف اللانقدي للنصوص الأدبية القديمة حيثُ سجل القول بأنه من الضروري: ((الإدراك بأننا نتعامل بشكل مستمر مع نصوص مجتزأة، القديم منها والحديث، والقبول بأنه من المهم الفهم بأن سياسات الوصفات القديمة والحديثة للماضي لها نتائج هامة على وجهة الأبحاث التاريخية. إن الإدراك بأن سرد الأحداث القديمة هو من إنتاج نخبة صغيرة تتنافس مع أحداث أخرى محتملة قد لا تتوافر لنا عنها أية براهين، يجب أن يقود إلى حذر أكبر عند توظيفها في محاولة تركيب تاريخ بني إسرءيل. إن قيمتها للمؤرخ تكمن فيما تفصح فيه عن اهتمامات المؤلفين

الفكرية ـ فقط فيما لو أمكن وضعها ضمن مكان وزمان. والمؤرخ مجبر على التعامل مع نصوص مجتزأة محاولاً كشف الأسئلة الكامنة وراء النصوص، والتي كانت حيوية في المطالبة بالماضي ورسم شكله))[29]. لذلك كله فإن التغير الذي حصل في كيفية النظر إلى النصوص الكتابية وإلى كيفية التعامل معها، وكذلك في كيفية تقويم المعلومات الآثارية التي أمكن استخلاصها من التنقيبات في فلسطين يعني أن كل النظريات والأشكال التي طرحت حتى الآن عن تاريخ بني إسرءيل وتاريخ فلسطين ((. . . ما هي إلا محض تلفيق لماض خيالي))[30].

لقد سادت تلك المنهجية، الأحرى اللامنهجية، في الأبحاث الكتابية وفي الخطاب الاستشراقي لأن المحرك وراءها كان وما يزال: ((الحاجة إلى البحث في تاريخ بني إسرءيل بصفته أصل الحضارة الغربية، وهي حاجة تمت تقويتها من قبل علم اللاهوت المسيحي الباحث عن جذور طبيعته الاستثنائية ضمن إطار مجتمع أنتج الكتاب العبري. . . . إن العلوم الكتابية في بحثها المستهلِك لكل شيء عن بني إسرءيل، قد عكست قصر نظر الغرب بشكل عام، وقصر نظر الصهاينة الأوائل بشكل خاص من جهة تجاهل السكان الأصليين ومطالبتهم بالأرض أو بالتاريخ. . . .إن الأبحاث الكتابية أصيبت بالعمى تجاه السكان الأصليين: وفي الحالات النادرة التي اعترف بها، فقد تم نبذها على أنها ليست ذات قيمة، وأنها لا أخلاقية وفاسدة أو أنها بدائية وتفتقر بالتالي لأي ادعاء جدير بالاعتراف به))[31]. هذا كله أوصل الكاتب بالتالي إلى اكتشاف أن الأبحاث الكتابية قامت بتلفيق جغرافيتها ((في محاولة لتركيب نسخ عديدة للماضي، والتي خضعت لتأثير قوي للعديد من العوامل الاجتماعية والسياسية والدينية، والتي قامت بتشكيل رؤية الباحث للماضي وللحاضر))[32].

لكن الشكوك في قدرات وأهداف الخطاب الكتابي والاستشراقي لم تساور هذين العالمين فقط، حيث يمكن للقارئ العثور على آراء متشابهة في العديد من المؤلفات الجديدة عن تاريخ فلسطين، أو التي تدعي أنها مخصصة لذلك الموضوع. فعلى سبيل المثال اتضح للعالم الكتابي السويدي غُسْتا آلشتروم تناقض اللقى الآثارية بشكل كامل مع الرواية التوراتية الأمر الذي دفعه لتسجيل ذلك بصريح العبارة في مؤلفه عن تاريخ فلسطين القديم[33] والقول: ((إن الأبحاث الآثارية تقدم صورة مختلفة عما يرد في النصوص التوراتية عن مدن اللاويين. الحقيقة التاريخية أنه لم تكن مدن لاويين في القرنين الثالث عشر والثاني عشر قبل الميلاد. كما ولم يقم موسى والإسرءيليون «الغزاة» بهزيمة ملوك حسبون وباشان قرب يحاز))[34].

قلنا إن احتلال العدو الصهيوني عام 1967 لباقي أراضي غربي فلسطين فتح أمامه، وبالتالي أمام الآثاريين الكتابيين[35]، أبوابا جديدة لبحثهم المستمر عن دعم لادعاءاتهم التاريخية حيث قامت مجموعة منهم بمسح المنطقة بحثا عن براهين لروايات كتابهم المقدس. لكن النتيجة التي وصلوا إليها كانت مختلفة تماما عما كانوا يأملون لأنها أوضحت تناقضا كبيراً بين المعلومات التي يمكن استخلاصها من تلك الآثار وبين الروايات التوراتية. وقد خصص العالم الكتابي الأمريكي توماس طُمبسون الذي أشرنا إليه آنفا قسما هاماً من مؤلفه عن تاريخ بني إسرءيل لاستعراض مختلف النظريات والمدارس الفكرية التي تحاول التقدم بشروح ترى أنها تلغي ذلك التناقض، ويمكن للقارئ المهتم العودة إلى ذلك المؤلف بلغته الأصلية ونوصي بنبذ الترجمة العربية التي شوهت العمل بشكل كامل.

قلنا إن طُمبسون ووايتلام لم يكونا الوحيدين في نقدهما الحاسم للآراء الكتابية التقليدية المهيمنة على الأبحاث في تاريخ فلسطين. فبين الحين والآخر تصدر أعمال هامة للغاية في الدوريات المتخصصة التي لا يطلع عليها إلا العاملون والباحثون في هذا المجال. فعلى سبيل المثال قام عالم الآثار الألماني فرتز فُلكمار باستعراض النظريات المطروحة حول تشكل بني إسرءيل في فلسطين؟ ولخصها في ثلاثٍ عرضها على النحو التالي:

((يتفق معظم العلماء أن أول ظهور لبني إسرءيل في فلسطين تم حوالي عام 1200 قبل الميلاد، وهي الفترة التي شهدت نهاية العصر البرونزي وبداية العصر الحديدي. لكنهم يختلفون بشكل حاد حول الكيفية التي تمت لهم السيطرة على تلك البلاد. وقد تم التقدم بثلاثة شروحات بشكل عام. . . وهي كالتالي:

* وِليم أُلبرَايت، ج. إرنْسْت رَايْت، جُون بْرَايت وبُول لَبْ[36]: يتمسكون بنظرية الغزو {أي رواية العهد القديم}. لكن هذه النظرية لا تأخذ بعين الاعتبار التحليلات النقدية لأسفار التوراة منذ عصر التنوير. ومن الجدير بالذكر أن توماس طُمبسون، وزملاء آخرين له، يتفقون على رفض فرضية الغزو ويضيفون القول: 'إن معاينات فنكلشتاين {الآثارية} توضح بشكل كامل أن نظرية الغزو ميتة. . . . وللأسباب التالية: العديد من المواقع لم تكن مأهولة في فترة نهاية العصر البرونزي المتأخر؛ العديد من المواقع هجرت في نهاية تلك الفترة الزمنية لكنها لم تتعرض للتدمير.[أ] العديد من المواقع العائدة للعصر البرونزي استمرت قائمة في

أ المقصود هنا ما يرد من أخبار في سفر يشوع.

العصر الحديدي الأول، وتلك المواقع العائدة للعصر البرونزي المتأخر التي لم تظهر فيها آثار تدمير، كانت مهجورة لفترة طويلة بعد الدمار الذي لحق بها أو سكنها الناس مجدداً'.[37]

* أَلْبرِشْث، أَلْث، مارتن نُوث ومانفرد فَايْبَرْت[38]: يرون أن ذلك كان نتيجة عملية تسلل إلى فلسطين، لكن هذه النظرية لا تشرح كيفية سقوط المدن الكنعانية.

* جورج مَنْدِنهُول، نُورمَان غُوتْفَالد وكورنليس دِي غُويس[39]: يرون أن ذلك تم عبر إعادة تنظيم اجتماعي، أي غزو ـ تسلل وتمرد. لكن هذه النظرية غير قادرة على تقديم شروح كافية لسبب حدوث مثل هذه التطورات.

في الوقت نفسه فقد أخفقت كل هذه النظريات في أن تأخذ بعين الاعتبار المكتشفات الآثارية الأخيرة))[40].

وهنا نرى أن العالم يتقدم بنظرية رابعة أطلق عليها اسم (افتراضية التعايش المتكافل)[41]، والتي تشبه إلى حد كبير نظرية التسلل[42].

ويعلق كِيث وَايْتْلام من جانبه على الفرضيات الثلاث السائدة بالقول بأن مختلف النظريات حول نشوء بني إسرءيل ما هي إلا تلفيقات لماض خيالي. إن استمرار عدم مقدرة التصورات الثلاثة على التعامل مع البراهين الآثارية المتزايدة قد أوضح مدى تلفيق إسرءيل من قبل الدراسات الكتابية. لذا فإن المحرك الرئيسي للدراسات الكتابية كان الحاجة إلى تقصي إسرءيل بصفتها أصل الحضارة الغربية، وهو مطلب تمت تقويته من جانب اللاهوت المسيحي الباحث عن جذوره وعن استثنائيته في مجتمع أنتج الكتاب المقدس العبري. . . .وهو ما أدى في نهاية الأمر إلى قصر نظر الدراسات الكتابية، أيضاً من ناحية إهمالها سكان فلسطين[43].

وانطلاقا من حقيقة تناقض المعلومات التي يمكن استنباطها من اللقى الآثارية مع التأويل التقليدي للروايات التوراتية ذات العلاقة، فقد رأى العديد من علماء الكتاب المحدثين أن الخطاب الكتابي قام بتلفيق جغرافيته في محاولة لرسم صورة محددة لماضٍ، والتي خضعت بدورها للعوامل الاجتماعية والسياسية والدينية التي قامت بصياغة رؤية العالِم للماضي وللحاضر. ويرى وايتلام أيضاً أن الدراسات الكتابية حاولت تقديم نفسها بأنها لاسياسية، لكن هذا كان محض خداع للنفس وللآخرين. ويشك توماس طُمبسون من جانبه بإمكانية كتابة تاريخ بني إسرءيل أصلا، ويطالب بأن يشكل ذلك الشك محور النقاشات المستقبلية ضمن إطار الأبحاث الكتابية[44]. كما نرى أنه يدعو زملاءه لرفض الانخداع بالروايات التوراتية وبضرورة التعامل معها كأية خرافات أخرى،

أي حجب الصفة التاريخية عنها[45].

هذا من ناحية، ومن ناحية أخرى تتشكل قناعة متزايدة لدى المحدثين من العلماء الكتابيين، اعتمادا على تحليل اللقى الآثارية في مرتفعات فلسطين الغربية، أي جبال الخليل ونابلس، بعدم صحة إدعاء التوراة بكون بني إسرءيل موحدين حيث لم يعثر على آثار تثبت أنهم تميزوا روحيا عن محيطهم السكاني، وهو ما جعل توماس طُمبسون يقول إن (التوحيد اليَهْوِي) ما هو إلا نتاج فكري لفهم لاهوتي حديث للعهد القديم[46].

قلنا إن النظريات السائدة حول الكيفية المفترضة لوجود بني إسرءيل؟ في فلسطين؟ انهارت بمجرد عرضها على المكتشفات الآثارية التي أوضحت بأن سكان مرتفعات غرب فلسطين الجنوبية، أي جبال الخليل، والتي عادة ما تعرف بأنها هي التي احتضنت مملكة يهوذا، لم يختلفوا عن سكان باقي مناطق فلسطين. ويعلق توماس طُمبسون على هذه الحقيقة بالقول: ((. . . لكن، إن عدم مقدرة التنقيب الآثاري الفلسطيني على تمييز كنعان بشكل واضح عن إسرءيل يوضح بأن أرضية هذا الاستقطاب (كنعان (=تعدد الآلهة)) مقابل إسرءيل (=التوحيد))) هي كتابية وتبقى غير مدعومة من خارج الكتاب. . . .))[47]. وهذا ما جعل وَايتْلاَم وغيره يرون أن الأقسام الخماسية والتثنوية التاريخية من العهد القديم تحفظ، ضمن أمور أخرى، المطالبة بالأرض من قبل المقيمين في المنفى[48].

ولكي نوضح مدى تعقد المادة وضرورة التمهل حتى قبل التفكير في إعطاء أحكام قاطعة عنها، وحتى نسهل على القارئ إدراك أبعاد الموضوع وتعقده، نقدم، اعتمادا على ما سبق ذكره من حقائق، المثال التالي الذي يظهر مدى تناقض نتائج (التنقيبات التوراتية) نفسها مع الروايات التوراتية.

تحوي الأسفار 1-21 من سفر يشوع رواية لا تخلو من الخيال عن قيام الأسباط باحتلال أرض كنعان (فلسطين؟)، وأخبار تقسيمها بينهم، وكذلك أخباراً متباينة التفاصيل عن طريقة احتلالهم بعض مدنها وعن سكانها. . . إلخ. المهم في هذه الروايات قولها بأن الأسباط قاموا بإحراق تلك المدن وأبادوا أهلها، والذي أَوَّلَهُ البعض بأنه إشارة إلى أن المهاجمين كانوا عرباً، أي «بدواً». ويحدد الرأي السائد ذلك القسم من أرض كنعان الذي يتحدث عنه سفر يشوع بأنه جبال فلسطين الغربية. كما يحدد تاريخ تلك المرحلة، ولأسباب لا داعي للدخول في تفاصيلها، بأنها تقع في القرن الثاني عشر قبل الميلاد. وانطلاقاً من هذه الأحكام والآراء المسبقة، عمل أهل الاختصاص على التنقيب في شرقي فلسطين على تلك الطبقات من التربة التي رأوا أنها تعود إلى

تلك المرحلة الزمنية. وهنا تبين لهم أن ما اكتشفوه من آثار ربطوه هم أنفسهم بتلك المرحلة الزمنية، لا يؤيد الرواية التوراتية، حيث لم يعثر على أي تدمير للمستوطنات السكانية المكتشفة، هذا عدا عن عدم العثور أصلا على أية براهين على أنها هي نفسها الوارد ذكرها في سفر يشوع، وهو ما ينطبق على كل «اللقى» الأثرية التي لا يمِلُّ أهل الاختصاص من الحديث عنها.

رغم ذلك، عمل أهل الاختصاص على قراءة اللقى الآثارية التي عثر عليها في ضوء روايات محددة من العهد القديم، وتم تطويع كل التنقيبات لتتناسب مع تلك القصص. وبناءً على ذلك، فُهمت اللقى الآثارية المصرية والبابلية العائدة للعصر البرونزي المبكر (4 انتقالي) على أنها تتعلق بأزمات مع تجمعات بدوية. وفُهم بداية العصر البرونزي (2) بالارتباط مع صعود الأسرة المصرية الثانية عشرة (1991-1962 قبل الميلاد)، كما رُبط العصر البرونزي (2ب) بسيطرة الهكسوس على مصر (1650-1541 قبل الميلاد)، وقيل إن المرحلة الممتدة من العصر البرونزي الوسيط إلى البرونزي المتأخر تعود إلى طرد الهكسوس من مصر. وحُددت الفترة الواقعة بين العصرين البرونزي والحديدي (1) على أنها المرحلة التي شهدت سيطرة بني إسرءيل على فلسطين بالارتباط بيشوع وما يسمى (عهد القضاة). وأخيراً ربطت المرحلة الواقعة بين العصر الحديدي (1) و (2) بسفر صموئيل الثاني والمملكة الموحدة[49].

ونضيف هنا الحقيقة الهامة الأخرى ألا وهي أن التنقيبات الأثرية في تلك المنطقة أثبتت لعلماء الكتاب أن سكان مرتفعات غربي فلسطين لم يختلفوا «عرقيا» عن سكان المناطق الساحلية أو سكان الجليل، وهو ما يتناقض بشكل صارخ مع إصرار العلماء والآثاريين الكتابيين على تميز بني إسرءيل «العبريين / العبرانيين»؟[أ] عن جيرانهم وأنهم جاؤوا من خارج الإقليم.

طبعا لقد شكل تناقض الروايات التوراتية مع المعلومات التي أمكن استنباطها من الآثار التي عثر عليها مشكلة كبيرة للأبحاث الكتابية حيث بوشر في تقديم تأويلات تعرض على أنها شروحات، لكنّها لم ترق لبعض علماء التوراة الذين يفسدون «لعبة» الأصوليين حيث ينشر بين الحين والآخر نقض لمختلف النظريات دائمة التغير وذلك

أ نحن على ثقة بأننا تمكنا في مؤلفنا (بنو إسرائيل - جغرافية الجذور) من تقديم ما يكفي من البراهين العلمية على أن المصطلح (عبرانيين) لم يستخدم في التوراة كاسم جنس، وأنه عنى العديد من الأمور ومنها (القُلف) و(المُغَبَّرَة) و(العرب)، وهو ما يشرح، ضمن أمور أخرى، عدم معرفة العهد القديم بوجود لغة «عبرية».

يؤدي في نهاية الأمر إلى تأويل التأويلات ثم شرحها مجدداً ومن ثم تبني نظرية ومنهجية جديدة تُنقض بشكل مجدد، وهكذا. . . . ومن منا يمكنه تجاهل العواصف التي تثيرها مختلف المؤلفات والأبحاث الجديدة عن المادة؟

وبالإضافة إلى ما سبق، أوصلت منهجية البحاثة المحدثين إلى نتيجة ملخصها، ضرورة اعتبار أسفار التوراة، من التكوين وحتى سفر الملوك الأول، غير تاريخية، أي تلفيق! لقد أوضحت اللقى الآثارية في المنطقة والعائدة إلى النصف الأول من القرن العاشر قبل الميلاد بعدم توافر دلائل على أنه كان في مرتفعات غربي فلسطين في تلك المرحلة علاقة مركزية بين المستوطنات البشرية التي كانت قائمة، وذلك ما يتناقض مع روايات التوراة عن مملكة داود. هذا أدى إلى تشكل قناعة بين العديد من العلماء الكتابيين بأن كل الشخصيات الواردة في تلك الأسفار غير تاريخية. وهنا نود تذكير القارئ بأن الرأي التقليدي لا يمل من تكرار قول التوراة إن مملكة شْلُمُه ـ المُعَرَّف تقليدياً بأنه النبي سليمان، والتي عادة ما تُرْبَطُ بالفترة الممتدة من (960-930 ق.م)، كانت أعظم إمبراطوريات المشرق العربي، وإن حدودها امتدت لتغطي كل بلاد الشام، ولم تقتصر على فلسطين فحسب. وحيث أن التوراة لا تكل عن مديح ((شلومو [شْلُمُه]) بالإشادة بما يُقال عن إنجازات عصره الثقافية والعمرانية والإدارية، فمن الطبيعي أن نتوقع العثور على الأقل، على أثر واحد يعود إلى تلك المرحلة، عمرانيا كان أم وثيقياً أو نقشياً، أو ما إلى ذلك، لكن الحقيقة أنه لم يعثر على شيء.

كما نود الإشارة إلى العديد من الأبحاث الهامة التي صدرت أخيراً، وعلى رأسها العائدة للآثارية الكتابية الهولندية الشهيرة مارغريت شتاينر التي أوضحت فيها أن غياب سور لمدينة القدس في الطبقات التي تم ربطها بما قبل القرن التاسع قبل الميلاد، وعدم العثور فيها على آثار لبيوت سكن يوضح أنها لم تكن قائمة كمستوطنة بشرية قبل ذلك التاريخ[50]. ومن الممكن تصور أبعاد هذا الرأي على مجمل الموضوع ـ هذا إن كان موطن بني إسرءيل فعلا بعض أنحاء غربي فلسطين.

وبغض النظر عن الرسالة السلبية للتنقيبات الآثارية، فإن الرأي التقليدي المتمسك بصحة تأويلاته، وتأويلات التأويلات، للنصوص التوراتية ذات العلاقة بموضوع هذا الجزء من المؤلف مطالب من جهته بتقديم العديد من الإثباتات على صحة وجهة نظره، وفي مقدمة ذلك لقى آثارية بالطبع. لكن هذا ليس كل شيء حيث وجب على هذا الرأي الإجابة عن أسئلة أخرى ذات علاقة، ومنها على سبيل المثال، لا الحصر، التالية:

1) ما الظروف التاريخية والجغرافية والروحية الاستثنائية التي أدت إلى نشوء

مملكة تغطي مساحات جغرافية واسعة تضم الكثير من المدن والقرى، رغم أن بلاد الشام لم تعرف قديما سوى المدن الممالك؟

2) إن كانت مملكة بني إسرءيل قد قامت فعلا في مرتفعات غربي فلسطين، فلماذا بقيت محصورة ضمن تلك المنطقة ولم تمتد لتشمل السهول؟

3) لماذا كان نشوء هذه المملكة على التلال وليس في المناطق الساحلية؟

4) لماذا كان النشوء في مرتفعات فلسطين الغربية وليس في مرتفعاتها الشرقية.

5) إذا كانت مملكة بني إسرءيل «الموحدة» نشأت في فلسطين، فما سبب تميزها روحيا عن محيطها السائد في بلاد الشام؟

6) ما مصدر الفكر التوحيدي هذا، ولماذا انتشر بين سكان المرتفعات؟

7) لماذا لم ينتشر الفكر التوحيدي بين سكان بقية الأقاليم المجاورة؟

هذه وغيرها من الأسئلة توضح مدى تعقد المسألة وإنَّ على الخطاب الكتابي إنجاز مهام مدرسية تعيده إلى نقطة البداية.

لقد أشرنا آنفا إلى كيفية قيام العلماء والآثاريين والكتابيين بإجبار اللقى على البوح بما لا تحويه من معلومات. وحتى يتضح للقارئ أبعاد هذه اللامنهجية السائدة في العلوم الكتابية وفي قراءة اللقى الآثارية التي عُثر عليها في بلاد الشام نود التذكير بالعاصفة التي اندلعت بالعلاقة مع اكتشاف إيبلا (تل مريدخ) عام 1964 ونَشْر بعض النقوش التي عثرت عليها هناك البعثة الإيطالية برئاسة البرفسور باولو متثياي والبرفسور جيوفاني بتيناتو. لقد رأى ذلك الأستاذ أنها تحوي أسماءً «توراتية» مثل [يا] و [ياو] الذي اعتبر أنه إله التوراة (يهوه) وكذلك [ءَب - رَ - مُ] أي (أبرم \ إبراهيم)، [ءِش - مَ - ءِل] أي (إسماعيل)، [دَ - وُ - دُم]، أي (داود)، [ءِش - رَ - ءِل] أي (إسرءيل) وملك (إبرم/ إبريُم) الذي فهم أنه يشير إلى (عابر) الوارد ذكره في سفر التكوين 10: 24-25، و سدوم وعمورة وغيرها من المواقع الوارد ذكرها في سفر التكوين 14: 2. كما أعلن عن اكتشافه (رواية الطوفان) و(ملحمة الخلق) في النقوش الإبلية الموازية لما يرد في الإصحاح الأول من سفر التكوين. ومن الطبيعي تصور مدى الإثارة التي أعقبت نشر كتابات بتيناتو عام 1976 في الوسط الكتابي المهيمن حيث قام عالم التوراة الأمريكي ن. د. فْرِيْدمان من جامعة ميتشغان ومُصدِر مجلة متخصصة[51] بزيارة تل مريدخ واللقاء مع البرفسور الإيطالي لجمع المعلومات عن تلك اللُقى الأثرية التي رأى فيها الإثبات بأن (الكتاب على حق). وقام البرفسور الأمريكي بعد ذلك بكتابة ما جمعه من معلومات في مذكرة وزعها على زملائه وجدت نسخة منها طريقها إلى النشر في جريدة (لوس أنجلس تايمز)، وأعقبها سيل من

المقالات التي تربط إيبلا بالعهد القديم وقصصه وخرافاته وأشارت إلى كون الإبليين أجداد بني إسرءيل.

لقد قاد نشر تلك الترجمات إلى اندلاع حملة في الولايات المتحدة قادتها الدوائر الأصولية وشكلت منطلقا لشن هجوم على الأبحاث الكتابية التحديثية. ومن ناحيتها، رأت سورية في هذه التصرفات الخرقاء أو الاستخبارية بالأحرى، تتويجاً لحملة سياسية تشكل تهديداً جديداً للقضية العربية ومحاولة لمصادرة تاريخ الإقليم لصالح الخطاب الكتابي والاستشراقي بما دفعها إلى طرد البرفسور الأمريكي فريدمان من البلاد. وأدت تلك التطورات من ناحية أخرى إلى تصاعد الاختلاف في وجهات النظر بين الأستاذين الإيطاليين وقادت إلى وقف التعاون بينهما عام 1977. وعقب ذلك أعلنت سورية تكليف بعثة دولية مشكلة من علماء الألسنيات المتخصصين لترجمة اللقى الإبلية بدلا من الأستاذ بتيناتو الذي قام بدوره بكتابة مقالة مطولة عام 1977 تبرأ فيها من الحملات الإثارية في الصحافة ومن تأويلات العلماء الأمريكيين الأصوليين حيث سمح له على أثرها بالعودة إلى سورية لاستئناف أبحاثه، لكنه فقد موقعه الاحتكاري الذي تمتع به سابقا. وبعد أن تسلمت اللجنة الدولية الجديدة أعمال قراءة النقوش، انهارت الترجمات السابقة حيث تم التعريف بما قيل إنه عمورة بأنها (أمار) في الفرات الأوسط، و(سدوم) بأنها (سِدم) الواقعة قرب إيبلا، كما تم دحض الترجمات عن أنشودة الخلق وقصة الطوفان وتوقف الحديث عن الإله [ياو] وغير ذلك من الأسماء وأعيد النظر في المقصود بالاسم (إبرم / إبريُم) حيث طرح أن المقصود به كلمة (حورية) مشهودة تعني (سيد). ومنذ ذلك الحين اختفت أية إشارة إلى تطابق بين آثار إيبلا والعهد القديم من النشرات المتخصصة وهدأت الزوبعة التي أثارها تسرع علماء التوراة الذين يسعون جاهدين لإثبات أن (الكتاب على حق)[52].

لقد أوردنا هذا المثل فقط لنوضح للقارئ مدى تعقد المسألة وضرورة تحلّيه بالحذر تجاه أي كتاب أو مقال يتحدث عن اكتشافات هامة بالعلاقة مع تاريخ فلسطين القديم، أو عن أية مادة مرتبطة بشكل مباشر أو غير مباشر بالعهد القديم أو الجديد.

بهذا ننهي مدخلنا بتلخيص الحقيقة المعروفة في هذا التهذيب العلمي بالقول إن مختلف المكتشفات الآثارية توضح بأن سكان مرتفعات فلسطين الغربية لم يختلفوا عن محيطهم لا ماديا ولا روحيا. ونظرا لغياب أية لقى آثارية واضحة تحسم بأن فلسطين احتضنت بني إسرءيل، فقد قامت العلوم الكتابية بخلق ذلك الكيان لأسباب لاهوتية واضحة معتمدة في تلفيقها التاريخي على الرواية التوراتية فقط لا غير[53].

هوامش المدخل

(1) كل الاقتباسات من النسخة التالية.

The Geography of Strabo. Translated by. H.L. Jones. Loeb Classical Library. Cambridge (Ma), London 1983[5]

(2) تقول الأساطير والخرافات الإعريقية أن قَدْمُس «الفينيقي» هو من علمهم الأبحدية. أنظر حول هده المادة المؤلف التالي:

Bernal, M , *Cadmean Letters -- The Transmission of the Alphabet*. Eisenbrauns 1990.

(3) دار رياض الريس، بيروت 1992. ترجمة إسماعيل الأمين لعمل نشر بالأسبانية عام 1974.

(4) أنظر على سبيل المثال (فتوح البلدان) للبلاذري - فتوح الشام، فتح بصرى، يوم أجنادين، يوم فحل من الأردن، أمر الأردن، يوم مرج الصفر، فتح مدينة دمشق وأرضها، أمر حمص، يوم اليرموك، أمر فلسطين

(5) اسم بني إسرءيل في اللغة الإنجليزية على سبيل المثال هو Israelites، وفي اللغة الألمانية Israeliten، بينما تطلق اللغتان على سكان الكيان الصهيوني في فلسطين المحتلة اسم Israelis، والفرق بين الطرفين كبير.

(6) قلنا في مؤلفنا الأول إن اسم الدولة الأوروبية الشمالية هولندا Holland، أي Netherlands، شبيه بالاسم يهوذا لأنه يعني (الأراضي الواطئة)، واستنتجنا من ذلك أن اليهوذيين هم (هولنديو) جزيرة العرب. نعتذر لهذا الخطأ حيث أن ذلك البلد الأوروبي مقسم طبوغرافيا إلى قسمين أولهما (هولندا) بمعنى (الأراضي المرتفعة) والثاني (الأراضي المنخفضة)، أي The Netherlands.

(7) يعرف سكان (يهوذا) في اللغة الإنجليزية باسم Judaeans أو Judahites نسبة إلى Judah, Judaea.

(8) Jews.

(9) Grabbe, Lester L. *An Introduction to First Century Judaism - Jewish Religion and History in the second Temple Period*. Edinburgh 1996, p. 20.

(10) Grabbe, Lester L. *An Introduction to*. . . p. 29.

(11) Ebenda.

(12) Grabbe, Lester L. *An Introduction to*. . . p. 30.

(13) Diadochen.

(14) Thompson, Th. *Early History of the Israelite People - from the Written and Archaeological Sources*. Leiden 1992.

(15) Whitelam, K. *The Invention of Ancient Israel - The Silencing of Palestinian History*. London 1996.

(16) Whitelam, K. *The Invention*. . . p. 14.

(17) Whitelam, K. *The Invention*. . . p. 2.

(18) Whitelam, K. "Israel's Traditions of Origin: Reclaiming the Land." *JSOT*, 44 (June 1989), p. 28

(19) Grainger, J. D. *Hellenistic Phoenicia* Oxford 1991, p. 26.

(20) الترجمة لنا عن النص الألماني من النسخة التالية:
Arrian *Der Alexanderzug, Indische Geschichte. Grieschich und Deutsch von Gerhard Wirth und Oskar Hinüber*. Berlin 1985.

(21) Bernal, M. *Cadmean Letters - The Transmission of the Alphabet.* Eisenbrauns 1990, p. 2-3.

(22) Bernal, M. *Black Athena: The Afroasiatic Roots of Classical Civilisation.* London 1987/1991.
وقد صدرت أخيرا ترجمة عربية للقسم الأول من المؤلف عن المجلس الأعلى للثقافة بجمهورية مصر العربية ضمن (المشروع القومي للترجمة)، إلا أننا لم نتمكن من إنهاء قراءتها حتى الآن ولا يمكننا بالتالي الحكم عليها.

(23) Bernal, M. *Black Athena* . vol. I, p. xiii.

(24) Ebenda.

(25) Whitelam, K *The Invention*. . . p. 19.

(26) Whitelam, K. *The Invention*. . . p. 34.

(27) Whitelam, K. *The Invention*. . . p. 21.

(28) Whitelam, K. *The Invention*. . . p. 23.

(29) Whitelam, K. *The Invention*. . . p. 33.

(30) Whitelam, K. *The Invention*. . . p. 119.

(31) Whitelam, K. *The Invention*. . . p. 120.

(32) Whitelam, K. *The Invention*. . . p. 121.

(33) Ahlström, G. *The History of Palestine from the Paleolithic Period to Alexander's Conquest.* Sheffield 1993, p. 415.

(34) أي ما يرد في رواية سفر العدد 21: 23-30.

(35) Biblical archaeologists.

(36) William F. Albright, G. Ernst Wright, John Bright, and Paul Lapp.

(37) Thompson, Th. *Early History*. . . pp. 158-169.

(38) Albrecht Alt, Martin Noth and Manfred Weippert.

(39) George Mendenhall, Norman Gottwald and Cornelis de Geus.

(40) Volkmar, F. "Conquest or Settlement? The Early Iron Age in Palestine." *BA*, 50 (June 1987) 2: 84.

(41) Symbiosis hypothesis.

(42) Volkmar, F. "Conquest or Settlement?". . . p. 84.

Whitelam, K. *The Invention. . .* p. 119-121. (43)

Thompson, Th. *Early History. . .* p. 110. (44)

Thompson, Th. *Early History. . .* p. 132. (45)

Thompson, Th. *Early History. . .* p. 124. (46)

Thompson, Th. *Early History. . .* p. 24. (47)

Whitelam, K. *The Invention. .* p. 32. (48)

Thompson, Th. *Early History. . .* p. 402. (49)

Magareet Steiner, David's City - Fiction or Reality? *BAR*, July/August 1998. (50)

Biblical Archaeologist. (51)

See Bermant, Ch. and Weitzman, M. *EBLA: an archaeological enigma.* London 1979. (52)

Garbini, G. *History and Ideology in Ancient Israel.* London 1988, p. 20. (53)

فلسطين ـ الاسم

قلنا في المدخل إن الرأي السائد في الأبحاث الكتابية يعتمد على تأويله لنتائج التقصي الآثاري، والخاضع لشروط ومتطلبات الخطاب الكتابي، بهدف «إثبات صحة» وجهة نظره حول تاريخ بني إسرءيل في فلسطين. ورغم ما قدمناه من براهين على خطأ منطلقاته بالأساس، إلا أن الأمانة العلمية تلزمنا بأن ننقل للقارئ إثباتات أخرى يرى ذلك الرأي أنها تدعم صحة تأويلاته، ومنها قراءته لنقوش قديمة تعود إلى بعض الممالك القديمة التي احتضنها المشرق العربي مثل المصرية والآشورية والبابلية. وسوف نقوم في هذا القسم من العمل بطرح الرأي التقليدي ثم سنناقش بعض جوانبه، علماً بأننا سنركز في ذلك على موضوع هذا الجزء ألا وهو محاولة التعرف إلى جذور الاسم فلسطين.

من المعروف أن الكتب المتخصصة في تاريخ المشرق العربي العتيق تربط الاسم فلسطين بأحد أقوام ما يعرف تقليدياً باسم (شعوب البحر)، والتي فهم من النقوش المصرية أنها قامت بغزو الإقليم قرب نهاية الألف الثاني قبل الميلاد. وقد قرأ علماء تاريخ مصر القديم نقوشاً تعود إلى رمسيس الثالث (1193 – 1162 ق.م)، وفهموا منها بأن مصر تمكنت تحت قيادته من دحر (شعوب البحر) هذه ـ تذكر منهم (دنونا) و(فوراسات)، ووقف تقدمهم عند مصب نهر النيل. كما قرأ أهل الاختصاص الاسم [فَلَستو / فِلِستو] في العديد من النقوش الآشورية، ومنها العائدة إلى هدد نيراري الثالث (810 – 783 قبل الميلاد)[1].

كما عثر في مدينة حابو الواقعة قرب الأقصر بمصر العليا ـ (أنظر الرسم رقم 2) ـ على نقوش أخرى تقول بأن رمسيس الثاني (1290 ـ 1224 ق.م) هو الذي حقق ذلك النصر على ستة أقوام هي فرست ([ف – ر – ست])[أ]، (دانونا)[ب]، (شكلش/

أ آخذين بعين الاعتبار قول أهل الاختصاص بأن قدماء المصريين لم يعرفوا حرف اللام وأنهم كانوا =



رسم لنقش يصور معركة بحرية بين قوات رمسيس الثالث و«شعوب البحر»

(مدينة حابو)

سكلس)،[أ] (شردنو)،[ب] (وشش)،[ت] و(تجكر)[ث].

وبعد أن لاحظ العلماء التشابه اللفظي بين الاسمين (فرست) و[فلشت / فلست] الوارد في العهد القديم كاسم قوم وإقليم جارين لبني إسرءيل، رأى أهل الاختصاص أن المقصود واحد، وبضرورة نطق الاسم الأول بصيغة (فلشت). وفي الوقت الذي لا يجوز علميا نبذ هذه الإمكانية كاحتمال، إلا أنه من غير الممكن قبولها على أنها حقيقة غير قابلة للنقاش. وقد تبين لنا أننا لسنا وحدنا في هذه الشكوك حيث سجل العالم الكتابي الأمريكي توماس طُمبسون[2] قناعته بأنه رغم استمرار اسم قوم البحر [فرست / فلست] في الإقليم، مثل كون اسم قوم آخرين هم (دانونا) استمراراً لاسم أحد أسباط التوراة، أي سبط دان، و(شردن) في اسم جزيرة سردينيا، فلا علاقة بين الجانبين.[ج]

ومن ناحية أخرى، فإن إلقاء نظرة أقرب على كل النقوش ذات العلاقة تظهر أن في توظيف المصطلح (شعوب البحر) تعميماً وتعسفاً إلى حد ما، للعديد من الأسباب: أولها أن النقوش المصرية تقول بأن غزو تلك الأقوام تم بحراً وبراً. فقد عثر في مدينة حابو على تصاوير لقوم [فرست / فلست] تظهر نساءهم وأطفالهم ومتاعهم الشخصي محمولة على عربات تجرها الثيران ـ (أنظر الرسمين رقم 4 و5) ـ بما يعني أنهم أتوا إلى دلتا مصر عن طريق البر. بل هناك من أهل الاختصاص من يرفض النظر إليهم كغزاة أتوا من خارج الإقليم بعدما عثر في مدينة حابو على نقش آخر يقول بأنهم ((مختفون في

= يسجلون الأسماء غير المصرية التي تحوي ذلك الحرف إما راءً (ر) أو نوناً (ن)، فإنهم يرون بوجوب نطق الاسم بصيغة [فرست]، ومحركا بصيغة (فُرَسَتِي).

ب عُرِّفوا على أنهم سكان إقليم (كيليكيا) الواقع حاليا ضمن أراضي تركيا ـ أنظر الخريطة رقم (3).

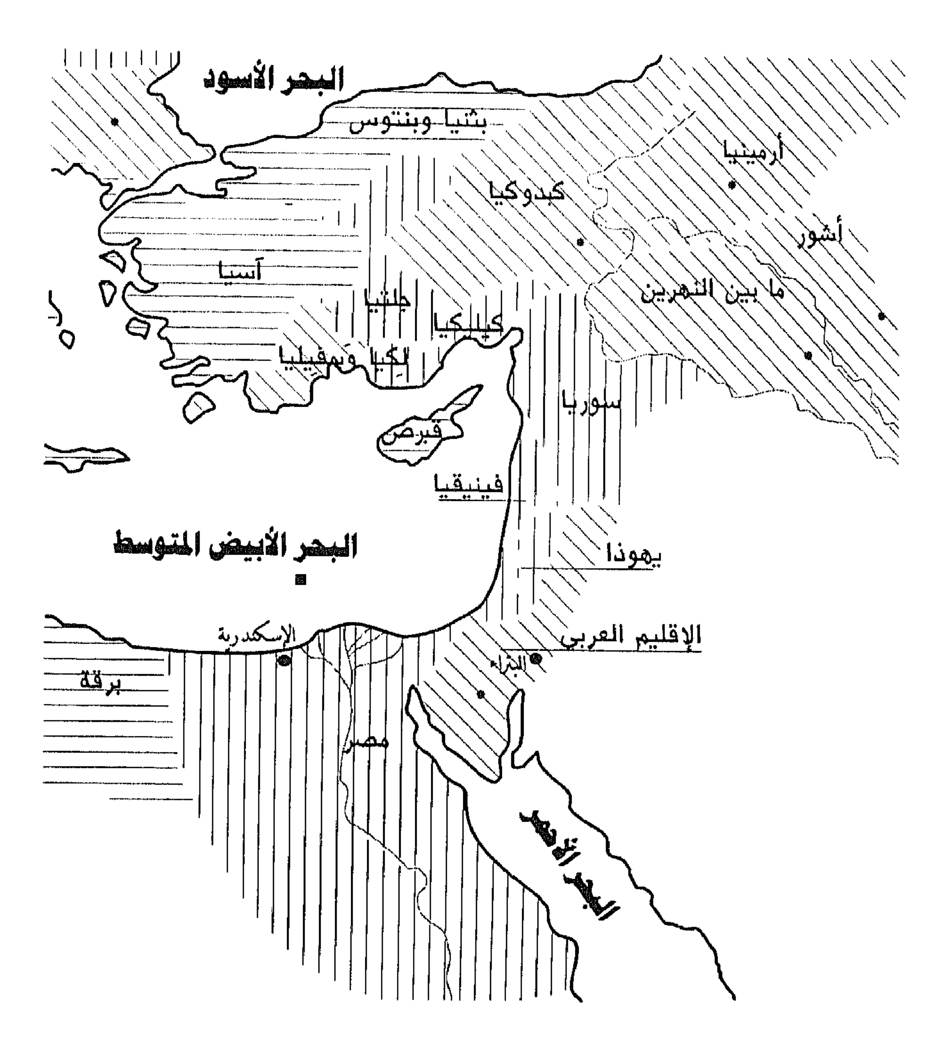
أ عُرِّفوا بأنهم قوم من الأناضول الذين استوطنوا في فترة لاحقة جزيرة صقلية.

ب عُرِّفوا بأنهم القوم الذين استوطنوا جزيرة سردينيا حيث عثر على نقش «فينيقي» في مدينة بالجزيرة يشير إليها باسم (شردن).

ت غير معروف عنهم أي شيء.

ث عرفوا بأنهم سكان الإقليم الواقع جنوبي الكرمل بفلسطين وكون مدينة دور (خربة البرج) عاصمتهم.

ج نذكر أن هذه المعضلة اللغوية واجهتنا في عمل سابق وبالعلاقة في تلك المرة مع بلاد (فلت) الوارد ذكرها في النقوش المصرية. وقد تبين من تحليلنا اللغوي أن الاسم الأصلي كان بلا شك [فلت]، وليس [فنت] كما هو الرأي السائد، ويكون المقصود بالإقليم فعلاً (بلاد الفلت)، بمعنى (بلاد الموت)، لأن المفردة (فلت) تعني بالعربية (الموت)، وتكون الإشارة إلى جنوبي جزيرة العرب، وإلى إقليم حضرموت، أي (بلاد الموت).



التقسيم الإداري الروماني للمشرق العربي

* مناطق ضُمَّت في القرن الرابع



رسم لنقش يصور معركة برية بين القوات المصرية و«شعوب البحر»

مدنهم))، بما يعني أن اسم الإقليم كان [فرست / فلست] قبل ظهور (شعوب البحر) هذه على الخريطة السياسية للمشرق العربي[3].

وهناك سبب هام آخر لرفض الكثير من العلماء قبول قول النقوش المصرية إن [فرست / فلست] أتوا إلى الإقليم بحراً لأنهم لم يعثروا على آثار تدل على بناء موانئ على ساحل فلسطين الجنوبي في المرحلة الزمنية التي يربطونها بهم، أي في الفترة الممتدة من القرن الرابع عشر حتى القرن الثاني عشر قبل الميلاد[4].

في رأينا أن محاولة التعرف على (شعوب البحر) وما تقصده النقوش المصرية به، يجب أن يأخذ بعين الاعتبار أنه ليس اسماً وإنما مصطلح، وأن التعبير المصري القائل بأنهم العدو الآتي (من {الجزر} الواقعة في وسط البحر) يستخدم أيضاً للدلالة على (السواحل) بما قد يعني أن المقصود هنا أقوامٌ من داخل الإقليم.

وبالإضافة إلى ما سبق، سيكون من التعسف إهمال إمكانية أن التعبيرات الأخرى التي وظفتها النقوش المصرية للدلالة على (شعوب البحر)، ومنها (الشماليون القادمون من كل البلاد)، (القادمون من وسط البحر)، و(من الجزر) هي محض مقولات مجازية مقولبة تعكس فكراً دينياً، ويكون المقصود هنا (قوى الفوضى)[5].

وسيكون من الخطأ علمياً إهمال العوامل النفسية التي يمكن أن تُرْبَطُ بالموضوع، ومن ذلك على سبيل المثال؛ حقيقة ميل الحكام للمبالغة الصبيانية في أهمية شخوصهم والتهويل في إنجازاتهم ـ فكلما بولغ بحجم التحدي المواجه وقدرات وعدد العدو المهزوم، اعتقد الحاكم بأن ذلك يزيد من أهميته وإنجازاته إن صار له تحقيق أي أمر. فنحن نعلم أنه لم يعثر ولا على أي نقش يعود لأي حاكم كان، مصرياً كان أم بابلياً أم آشورياً، أو غيرهم، يسجل هزيمة أو نكسة أو تراجعاً. فالأخبار كلها تنقل انتصارات وإنجازات، وما أشبه الأمس باليوم. وفي الحقيقة أن أهل الاختصاص يرون بأن الأخبار الواردة في النقوش العائدة لرمسيس الثالث عن هزيمته لشعوب البحر مبالغ فيها تماما، إن لم تكن مختلقة بالأصل.

لكن المهم في المسألة لموضوع عملنا هو أن أهل الاختصاص على قناعة بأن موجات (شعوب البحر) انتهت بعد المعارك التي خاضتها القوات المصرية تحت قيادة رمسيس الثالث ضدهم حيث فقدت الموجة قوتها وتبعثر أعضاؤها في الإقليم. ويلاحظ هنا أن النقوش العائدة إلى الأخير تشير إلى قيامه بتوظيف قوم [فلست] كمرتزقة في جيشه بعد إلحاقه الهزيمة بهم، وإلى إسكانهم في قلاع تابعة له تقع على ساحل فلسطين



رسم لنقش يصور «الفلسطيين» على عربة تجرها الثيران

الجنوبي، بينما سكن قوم (تجكر) منطقة جنوبي جبل الكرمل، و«اختفت» بقية الأقوام المشار إليها آنفا. وقد وصل العلماء إلى الاستنتاج الثاني اعتمادا على قراءتهم للعديد من الآثار، وعلى رأسها قصة (وِن أمون).[أ]

من ناحية أخرى، عُثِرَ على الاسم [فلست] في نصوص عائدة إلى ملك مصر رمسيس التاسع (1134-1117 ق.م) تشير إلى اثنين من أقوام البحر هما (شردانا)، (تجكر)، وإلى ثلاث مدن (فلستية / فلسطية)[ب] هي عسقلان وأسدود وغزة. وعندما اكتشف أهل الاختصاص نقوشا أوغاريتية[ت] تشير إلى (كفتر [كفت ـ ر]) و(حكفت [ح - كفت])، اقتنعوا بأن المقصود بالاسمين؟ مكان واحد هو جزيرة كريت اليونانية، وذلك شجعهم على التمسك برأيهم الذي يربط الإقليم بما يسمى (شعوب البحر)، وبتأويلهم القائل بأنها أتت من إقليم مطلٍّ على بحر إيجة. لكن وكما قلنا سابقا، لا يقبل كل أهل الاختصاص هذا الرأي حيث ينفي العلماء المتخصصون فيما يسمى بالآثار الفلسطية وجود علاقة واضحة بين الفخاريات التي عادة ما تربط بهم ووصول قوم [فرست / فلست] إلى الإقليم[6].

ولا شك أن مسألة (شعوب البحر) على جانب كبير من التعقيد حيث تتعدد الآراء والآراء المضادة حول موطن وأصول تلك الأقوام وانتماءاتها الحضارية والثقافية، لكن هذه المسألة تقع خارج إطار عملنا ككل لأن كل ما يهمنا في هذا القسم إعلام القارئ

أ هي قصة تعود إلى القرن الحادي عشر قبل الميلاد كتبها تاجر من مصر بالاسم. توجَّه إلى بلاد الشام ليشتري خشب الأرز من جبيل، وتحوي وصفا للأحوال التي كانت سائدة في الإقليم. والأصل المصري القديم موجود حاليا في أحد متاحف روسيا.

ب من المعروف ميل العرب إلى تفخيم الأسماء غير العربية ومن ذلك قلب حرف التاء إلى طاء، ومن ذلك على سبيل المثال أفلاطون وأرسطو وغيرهما.

ت يقول النقش [كفتر كسو ثبته حكفت ءرص نحلته]، والمترجم إلى التالي: ((كفتر {هي} عرش جلوسه، وحكفت {هي} أرض وراثته)). والمسألة التي تستحق الانتباه ليس الترجمة بحد ذاتها، وإنما في الاستنتاج المرتبط والذي يقول بأن هذا النص يشير إلى أن جزيرة كريت كانت الموطن الأصلي لسفن الأوغاريتيين (كذا). ومن المهم الإشارة إلى أن اللقى الأثرية تبين أن أوغاريت كانت مركزا للعديد من حضارات الإقليم حيث عُثِر فيها على نقوش متعددة اللغات. وبينما وجب عدم استبعاد أنه وجدت علاقة بين أوغاريت وكريت، فهذا التحليل غير مقبول إطلاقا لأنه لم يعثر على أية لقى أثرية تسمح بمثل هذا الخيال. في الوقت نفسه، فإن النقش يذكر مصر بشكل واضح، أي [حكفت]. ومن المعلوم أن اسم الأخيرة هو (Aigyptos)، وهو الشكل الإغريقي للاسم المصري [حي - كو - فتاح]، بمعنى (معبد كا الذي لفتاح). وقد أخطأ المؤرخون الإغريق لأنهم اعتقدوا أنه اسم البلد، بينما هو الاسم المصري لمدينة ممفيس التي وقعت في منطقة قرب مدينة القاهرة.

بمختلف الاجتهادات السائدة حول أصل الاسم فلسطين.

قلنا إن الرأي التقليدي السائد ما يزال يتمسك بأن الاسم (فلستَ) يعود إلى أحد أقوام (شعوب البحر) المسمى [فرست / فلست]، وأنه هو نفسه المسمى في التوراة [فلشت / فلشتيم][أ]،[ب] رغم أنه لم يعثر لا في فلسطين ولا في أي مكان آخر على أي نقش يعود إلى الأخيرين الذين يقال عنهم في الخطاب الكتابي بأنهم جاؤوا من كريت، أي إنهم هم من (شعوب البحر) المذكورين في النقوش المصرية،[ت] وهنا ننتقل لمناقشة هذا الرأي الذي يربط بين الطرفين.

رغم أن العهد القديم يوظف صيغا مختلفة هي [فلست]، [هفلستي]، [هفلستيم]، [فلستيم]، و[فلستييم]، ووجب أن يكون رديفها بالعربية (فلسة / فلسه / فلسط)، (الفلستي/ الفلسطي)، (الفلسة/ الفلستيين/ الفلسطيين؟)، (فلسطين؟)[ث]، و(فلسطيين؟) على التوالي، للدلالة على جيران أقوام التوراة، فإن الترجمات العربية الحديثة للكتاب المقدس تنقل الاسم بصيغة واحدة هي (الفلسطيين). ولا شك أن احتواء التوراة على صيغ لغوية للدلالة على القوم يُعَقِّدُ إلى حد ما من عملية التعرف على المقصود بالاسم، لكننا على قناعة بأن المسألة تسهل بشكل كبير في حالة قَبول رأينا بأن هذا الخلط التعسفي في العهد القديم يعكس حقيقة انتماء الروايات ذات العلاقة إلى ضروب وبيئات مختلفة تتجاوز المدى الزمني المحدد في الرأي السائد. وبما أننا على قناعة بأن العهد القديم هو تسجيل لتجربة بني إسرءيل في غربي جزيرة العرب وليس في فلسطين، فمن

أ نذكر هنا بأن الأبجدية التي توظفها التوراة، أي ما يسمى بالحرف الآرامي المكعب، والمعرفة خطأً بأنها 'عبرية'، لم تحو رسما أو حرفا خاصا يميز حرف السين عن الشين، ولذا فمن غير الممكن الآن الحسم بكيفية نطقه قديما. وقد أنجز التمييز الحالي في فترة متأخرة، أي عندما قامت مجموعة المسوريين من أحبار اليهودية بتحريك الأبجدية وأضافوا، اعتمادا على نسخة السبعينية، نقطة أعلى الحرف. ومن الجدير بالذكر أن اللغة اليونانية لا تحوي حرفا مفرداً أو مركباً للشين، لذا فقد تمت كتابة حرف الشين سيناً أو ثاء في الأسماء غير الإغريقية. ويضاف إلى ذلك ضرورة عدم نسيان مسألة قلب حرف الميم إلى نون وهو من الأمور التي كثيرا ما تتكرر في الكتابات القديمة.

ب الترجمات العربية القديمة للعهد القديم تورد الاسم بصيغة (فلسطين / الفلسطينيين)، لكن الحديثة منها تسجله بصيغة (الفلسطيين).

ت أنظر مثلا (أطلس الكتاب المقدس): حرره الأستاذ هـ. هـ. رولي. دار النشر المعمدانية، بيروت 1983.

ث يبدو أن الصيغة العربية للاسم فلسطين مأخوذة عن الآرامية [فلستءين].

الطبيعي أن لا نتفق مع الرأي التقليدي القائل بأن الاسم؟ (الأسماء بالأحرى) فلسة [فلسط] ومشتقاتها ذات علاقة بأرض فلسطين. لكن، وكما قلنا أعلاه، هذا لا يعني أبدا أننا نستبعد تماما أن مقاطع محددة من العهد القديم كُتبت في فلسطين. على العكس من ذلك فإننا نرى في ذلك شرحاً لهذه التعددية حيث كان كُتَّاب الأسفار في حيرة من أمرهم حول جغرافية النصوص مما أدى إلى حدوث هذا الاختلاط والالتباس في كيفية كتابة الاسم.

الآن، إن عدم العثور في فلسطين على أثر واحد يثبت وجهة النظر السائدة، التاريخية منها والكتابية، جعل أهل الاختصاص يلجأون إلى «براهين» أو «شواهد» ظرفية تدعم اجتهاداتهم أساسها مقارنة بين أسماء محددة ترد في نقوش العديد من ممالك وحضارات المشرق العربي بعضها ببعض. فعلى سبيل المثال عُثر على نقوش تعود إلى ملك مصر أمنوحتب الثالث الذي عاش في القرن الخامس عشر قبل الميلاد تشير إلى (سفن كفتو - «كفتيو») والذي عُرِّف بأنه نفس الموقع [كفترء] المسجل فيما يعرف باسم (النصوص الاقتصادية) العائدة لمملكة ماري (تل الحريري)،[أ] وتم تعريفه في نهاية المطاف بأنه جزيرة كريت. كما اعتقد العلماء بأنهم عثروا على إثباتات أخرى رأوا أنها تدعم صحة اجتهاداتهم وصحة فهمهم لنصوص توراتية محددة بعدما قاموا بمقارنة الأسماء ذات العلاقة بعضها بالبعض الآخر، ومن ثم مع ما يعرف في الدراسات الكتابية باسم (قوائم الشعوب). لكن قبل الاسترسال في عرضنا، وحيث إننا سنستعين في عملنا هذا بالعديد من النصوص التوراتية، نود أن نُعَرِّف القارئ الآن، وبأكبر قدر من الاختصار، على منهجية قراءتنا لها حتى يكون على بينة من أرضية اجتهاداتنا، وكيفية وصولنا إلى استنتاجاتنا.

إن البنية المعقدة لكتاب اليهودية والمسيحية المقدس توجب التعامل معه ضمن إطار علمي محدد يعرف باسم (علم نقد[ب] الكتاب[7]) أو (الدراسات الكتابية[8]).[ت] ورغم

أ تقع على بعد حوالي عشرة كيلومترات شمالي أبو كمال (البوكمال). وتدل النقوش التي قُرِئت بأنها ازدهرت في النصف الثاني من الألف الثالث قبل الميلاد وكانت تتحكم في خطوط التجارة بين بابل وشرقي البحر الأبيض المتوسط. كانت نهاية مملكة ماري على يد قوات حمورابي البابلي الذي حكم في الأعوام 1792-1750 قبل الميلاد.

ب نود التذكير هنا بأن المقصود بالمفردة (نقد) في الدراسات الكتابية ليس نظرة سلبية وإنما (تمييز). لذلك فإن نية هذا الاتجاه الدراسي ليست الهدم، وهو ما توحي به المفردة العربية، وإنما التمييز، علما بأنه يدرس الجوانب النصية والتركيبية والتاريخية المحيطة بالكتاب، ويضع بالتالي أسس =

أن هذا الفرع العلمي ولد في القرن الثامن عشر كأحد روافد حركة التنوير في أوروبا، إلا أنه دخل مرحلة حاسمة من تطوره المنهجي في القرن الماضي على يد المستشرق الألماني يوليوس فلهاوزن الذي اقترح في مؤلفه الشهير (مدخل إلى تاريخ بني إسرءيل) تقسيم الخماسية، أي الأسفار الخمسة الأولى من العهد القديم[أ] وهي التكوين والخروج واللاويين والعدد والتثنية، والتي تعرف في التراث الديني اليهودي باسم [توره]، بمعنى (شريعة) بالعربية، إلى تقاليد مختلفة تعكس فَهْمَاً تواتريا للتاريخ[9].

وإلى جانب (مدرسة التقاليد) هذه نشأت في السويد منهجية أخرى تعرف باسم (المدرسة السويدية) أو (المدرسة الاسكندنافية) أو (مدرسة أوبسالا) ـ نسبة إلى المدينة التي عاش وعمل في جامعتها مؤسسها إيفان إنغنل - ترفض الأولى بالذات لأنها تنطلق من فرضية وجود تواتر في الروايات التوراتية، والتي لا تشرح، في رأيها، مجموع التناقضات فيه. وترى (المدرسة السويدية) المعتمدة منهجية (التأريخ التقاليدي)،[10] أن العهد القديم كتب من قبل رواة عملوا بشكل منفصل بعضهم عن بعض.

ننتقل الآن إلى تفاصيل المنهجية التي نتبعها في قراءتنا للنصوص الكتابية ونقول باعتماد البحث الكتابي نمطين نقديين يعرف أولهما باسم (النقد النصي)[11] أو (النقد الأدنى)،[12] وهدفه محاولة التعرف إلى ما يُعتَقد بأنه كان النص الأصلي في الكتاب اعتماداً على مختلف النسخ المتوافرة ومواد أخرى ذات علاقة. ويضم هذا النمط فروعا أربعة هي التالية:

1) (النقد اللغوي)،[13] ويُعنى بدراسة لغات أو لهجات الكتاب المقدس

= تأويله، والذي بدونه لا يمكن فهم أي من مكوناته.

ت وظفنا في أعمالنا السابقة المصطلح (علم نقد التوراة / الدراسات التوراتية) للدلالة على هذا الفرع العلمي، لكن تبين ضرورة تعديله إلى الصيغة الموظفة هنا لأن هذا العلم يتعامل مع العهدين القديم والجديد، أي مع مجمل الكتاب المقدس.

أ عندما نتحدث عن العهد القديم هنا قد يبدو للبعض أن يهود جزيرة العرب لم يعرفوا أو لم يعترفوا إلا بالأسفار الخمسة الأولى منه، والتي تعرف في التراث الديني اليهودي باسم [توره] بمعنى (شريعة). ولا يمكننا الآن معرفة محتويات نسخة التوراة التي كانت سائدة بين العرب من أتباع اليهودية في ذلك العصر، لكننا نرجح بأنه لم تكن الأسفار الخمسة الأولى فقط. فنحن نقرأ في الآية السادسة من سورة الصف بأن عيسى بن مريم بشّر بني إسرءيل بنبي بعده اسمه أحمد. وليس في التوراة إشارة إلى مفردة بهذا الجذر إلا في سفر دانيال 37:11 حيث يرد في النسخة الكنعانية-التوراتية الأصلية من السفر مصطلح بصيغة (حمده)، والذي يشترك في الجذر الثلاثي مع الاسم (محمد).

ومقارنتها بالنسخ الأقدم وبكتابات أخرى تعود إلى مراحل تاريخية ذات علاقة، بهدف الوصول إلى معرفة أدق لمعنى المفردات والقواعد والأسلوب.

2) (النقد الأدبي)،[14] ويركز على الضروب الأدبية المختلفة في الكتاب بهدف محاولة التعرف، قدر الإمكان، إلى تاريخ تسجيل كل منها وبنيتها ودور كل منها فيه، وكذلك محاولة التعرف إلى انتماء وهوية كاتبها أو كاتبيها.

3) (النقد التقاليدي)،[15] ويُعْنَى بمحاولة التعرف إلى عملية تطور التقاليد الشفهية التي يعتقد أنها تطورت قبل كتابة النص.

4) (النقد الشكلي)،[16] الذي يعمل على تقسيم النصوص المكتوبة وفق نمطها الأدبي من شعر ونثر وأمثلة وحكايات وشريعة وما إلى ذلك.

وهناك اتجاهات أخرى في علم نقد الكتاب ذات منحى تأويلي تحاول التعرف إلى المعنى الأصلي لنص محدد من خلال (النقد التحريري)[17] والذي يتعامل بدوره مع الكيفية التي نظر بها جامع النصوص إلى المواد التي كانت بحوزته قبل تسجيلها في نهاية الأمر، ومعرفة كتابها ومصححيها. كما يعمل (النقد التحريري) على وضع النصوص ضمن ما يعتقد أنها كانت بيئتها التاريخية بهدف معرفة إن كانت تنتمي للضرب التاريخي أو لغيره.

ويستعين هذا الاتجاه التأويلي بالنمط الثاني في الأبحاث الكتابية والذي يعرف باسم (النقد التاريخي)[18] أو (النقد الأعلى)[19] في محاولة لتأويل النصوص الكتابية ضمن سياق تاريخي.

لكن رغم كل هذه الأدوات العلمية والاحترازية يتبين للباحث أنها غير كافية بحد ذاتها لأنه عليه مواجهة مشاكل أخرى تعرف باسم (المعضلات النَّصِّيَّة)،[20] وهي الناتجة عن كون العهد القديم مُسَجَّلاً بأبجدية مشكلة من أحرف ساكنة حيث لم تتم إضافة العلامات التحريكية للأحرف من قبل (المسوريين) إلا في القرن التاسع أو العاشر للميلاد، أي بعد قرون طويلة من موت تلك اللهجة الكنعانية.[أ]

ومما يزيد من تعقيد البحث في النصوص ومعانيها وانتماءاتها أن التباينات بين مختلف النسخ القديمة من العهد القديم كبيرة للغاية ـ على سبيل المثال هناك ما يقرب من ستة آلاف اختلاف (تحريكي) بين النص المعتمد والنص السماري أو الشمري / الشمروني.

أ يتفق أهل الاختصاص على أن التحريك المعتمد تم بصورة مصطنعة حيث رفضه العديد من الطوائف اليهودية ومنها العربية.

وبالإضافة إلى ما سبق من عوائق حقيقية، هناك معضلات نصية وأخطاء تكنيكية أخرى على الباحث أن يكون متيقظا لها، ومنها ما يعرف باسم (**الخطأ السَماعِي**)[21] الذي يَفْتَرِضُ حدوث خطأ وقع فيه الكاتب إبان إملاء النص عليه، ومن ذلك عدم التمييز بشكل دائم بين حرفَيّ الهاء والألف في نهاية الكلمة.

الخطأ الثاني ناتج عن (المشاكل البصرية)،[22] والمقصود هنا تشابه أشكال بعض الحروف ومنها مثلا حرفا الدال والراء، وحرفا الباء والكاف في مقدمة أو وسط الكلمة.

الخطأ الثالث هو (الخطأ التكراري)،[23] والمقصود به تكرار كتابة حرف ما في نفس الكلمة، أو إهمال ذلك عندما يتوجب عمله.

الخطأ الرابع هو (الخطأ الحذفي)[24] الناتج عن إهمال كتابة حرف أو مفردة واجب تكرارها في الجملة.

الخطأ الخامس هو (الخطأ الإلغائي)[25] الناتج عن إهمال الكاتب تسجيل جزء من جملة بسبب وجود تطابق بين مفردات ترد فيها وفي جملة سابقة أو لاحقة لها بما يجعله يمر دون قصد منه عن الجملة الثانية أو عن جزء منها.

ومن المعضلات التكنيكية الأخرى التي وجب على الباحث التعامل معها ما يسمى (الكتابة الاستمرارية)،[26] أي عدم وجود فواصل بين الكلمات والجمل الأمر الذي يصعب فيه أحيانا من التعرف إلى بداية الجملة ونهايتها، وكذلك على بداية مفردة محددة.

وهناك أيضاً مشكل آخر يعرف باسم (المشكل التأويلي)، وهو مرتبط إلى حد كبير بكون التوراة مسجلة بأحرف ساكنة غير محركة.

وأخيراً، هناك الابتعاد المتعمد عن حرفية النص المستخدم كمرجع حيث يقوم الكاتب بإدخال شروحه لكلمة محددة، أو استبدال مفردة صعبة بأخرى، أو بإضافة جملة ثانية للجملة الأصلية، خاصة إذا كان يستشير نسختين مختلفتين.

الآن وقد أوضحنا باختصار شديد المنهجية التي سنستعين بها أحياناً عند قراءتنا للنصوص الكتابية، نعود إلى ما يسمى (قوائم الشعوب) التي يشدد الخطاب الكتابي على أنها تشير إلى كل أقوام العالم، وهو ما لا نقبله بالطبع لأننا على قناعة بأن كُتَّاب هذه وغيرها من القوائم كانوا يستعرضون محيطهم البشري المباشر ليس إلا.

يقول الرأي التقليدي السائد إن احتواء سفر التكوين 10: 13ـ14 والقائل ((مصريم[أ] . . . وَلَدَ كفتور الذين خرج منهم فلسطين [فلستيم])) على الاسم كفتور ـ الذي قرئ أيضاً في نصوص ماري آنفة الذكر، يؤكد؟ أن المقصود هنا جزيرة كريت، وبالتالي أن [فلشتيم / فلستيم] العهد القديم هم قوم البحر نفسهم [فرست / فلست] المذكورون في النقوش المصرية، وأنهم هم الذين أعطوا اسمهم للإقليم فلسطين.[ب]

علينا، ومعنا القارئ، قبل البدء بمناقشة النص التوراتي والترجمات العربية المعتمدة ملاحظة أمرين هامين: أولهما أن سفر التكوين (10: 6) السابق للنص آنف الذكر يقول إن كنعان و[مصرييم] المُعَرَّفَة تقليديا بأنها مصر وادي النيل، هما من أبناء حام، رغم أن الخطاب الاستشراقي يصنف لغة الأولى على أنها (سامِيَّة) وليست (حامِيَّة). الأمر الثاني الواجب أخذه بعين الاعتبار هو قول علماء الكتاب إن سفر التكوين (10: 14) يجعل كريت؟ [كفتور] وفلسطيم من نسل مصر! وقد لاحظ أهل الاختصاص هذا التناقض بين النص التوراتي، أو لنقل بين تأويلهم للنص التوراتي من جهة وبين المعارف المثبتة وعلى رأسها أن كريت لم تكن في يوم من الأيام تابعة حضارياً أو ثقافياً لمصر، وهو ما ينطبق أيضاً على فلسطيي التوراة ـ هذا في حالة أنهم فعلا هم [فلست] (شعوب البحر)، وحاولوا شرح ذلك بالقول إن ما دفع كتاب النص التوراتي لتبني هذا التقسيم هو الإشارة إلى أن «كنعان» كانت تابعة يوماً ما لمصر ولتأثيرها الحضاري، وأيضاً لأن الفلسطيين عملوا كمرتزقة في خدمة المصريين. في رأينا أن هذا التأويل يضع النصوص التوراتية خارج الإطار الذي كتبت ضمنه، كما ويجعل من أصحاب النصوص مجموعة من البحاثة التاريخيين والآثاريين، وليس كهنة ورائين وحزاة. . . الخ. وقد تبين لنا أننا لسنا الوحيدين في نقد هذا التفسير التأويلي حيث اعتقد أحد علماء الكتاب بأنه يقدم شرحاً أفضلَ بالقول إن المقصود بقوائم سفر التكوين ليس تقسيماً اثنياً وإنما جغرافياً.[27]

ونرى أن هذه الشروح لا تقدم سوى بعض التفسيرات للمشاكل الناتجة عن الفهم والتأويل التقليديين للنصوص حيث نراها تتكرر في نصوص أخرى. فعلى سبيل المثال، يقول سفر التثنية 2: 23 ((. . . . العويون المقيمون بالقرى الممتدة إلى عزة[28] أزالهم

أ في الترجمات العربية دوما (مصر).

ب لكن النسخ القديمة الأخرى من العهد القديم، أي السبعينية، أي (النسخة اليونانية القديمة)، والترجوم (النسخ الآرامية) والفولجاتا (الترجمة اللاتينية) والبسيطة، أي الترجمة السورية أو السريانية، تعرف الموقع (كفتور) المذكور في سفر التثنية 2: 23 وسفر عاموس 9: 7 بأنه إقليم كبدوكيا الذي يقع حالياً ضمن أراضي الدولة التركية ـ أنظر الرسم رقم (3).

كفتوريون خارجون من كفتور)).[29] الآن، عرفنا أن الخطاب التوراتي يرى أن الفلسطيين هم [فلست] شعوب البحر وأن موطنهم كان الشريط الساحلي المحيط بمدينة غزة بفلسطين المحتلة. لكن من الواضح أن الفهم التقليدي يطابق بين الأخيرين وبين [كفتريم]، أي الكريتيين وفق الفهم المعمول به، وهو ما يتناقض بشكل كامل مع ما يرد في نص (قائمة الشعوب) المشار إليه آنفا، علماً بأن علماء الكتاب قد تخلوا عن أية محاولة لتقديم تفسير لهذا الأمر. ونظرا لتعدد هذه المشاكل نرى بأن الأسلوب الأفضل لفهم ما قصده كاتبو نص سفر التكوين آنف الذكر يجب أن يعتمد على قراءته بلغته الأصلية وبتجرد كامل من أية أحكام مسبقة.

يقول سفر التكوين 10 :14 بلهجته الكنعانية التالي: [ومصريم يلدءت لوديم وءت عنميم وءت لهبيم وءت فترسيم وءت كسلحيم ءشر يصءو مشم فلشتيم وءت كفتريم]، والمترجم تقليدياً إلى ((ومصرايم وَلَدَ بني لود وعنام ولهاب ونفتوح وفتروس وكسلوج، كما ولد كفتور الذين خرج منهم الفلسطيون)). في الحقيقة، لم نتمكن من معرفة كيف وصل المترجمون إلى هذا الفهم لأن الجملة الأصلية غاية في الوضوح ولا تحوي أيّاً من العقد اللغوية المعهودة في النصوص التوراتية. كما أننا لم نتمكن من معرفة مسوغ لهذه الترجمة الخاطئة لأن النسخ العربية الأقدم من العهد القديم تورد النص ذاته بالصيغة التالية: ((ومصرايم ولد لوديم وعناميم ولهابيم ونفتوحيم وفتروسيم وكسلوحيم. الذين خرج منهم فلشتيم وكفتوريم)). ورغم أن الفهم الأخير أقرب إلى الصحة من الجديد، إلا أننا لا نتفق معه بشكل كامل ونرى ضرورة ترجمة النص على النحو التالي: ((ومصرايم ولد لوديين وعنمين ولهبيين ونفتوحيين وفتروسيين وكسلوحيين الذين خرج منهم فلسطيون وكفتريون)).

لكن الخطاب الكتابي لا يشدد على ذلك فحسب وإنما يتمسك أيضاً بأنه يرد في نصوص توراتية أخرى ومنها على سبيل المثال في سفر صفنيا (2 :4-5) الذي يشير إلى المدن [عزه]، [ءشقلون / ءسقلون]،[أ] [ءشدود / ءسدود]، و[عقرون]،[ب] والتي تعتبر في العلوم الكتابية من مدن فلسطيي التوراة، وهو ما أشرنا إليه أعلاه. وهذا أقنع؟ علماء الكتاب بصحة مطابقتهم بين فلسطيي التوراة وفلست (شعوب البحر).

أ معرفة بأنها المدينة الفلسطينية (عسقلان).

ب حددت تقليديا بأنها مدينة (عاقر) ؟ قرب مدينة يافا، لكن عدم العثور على آثار سكنى في تلك المرحلة التي تُرْبَطُ بأحداث النصّ ولّد إتجاهاً يفضل مطابقتها بخربة المُقَنّع الواقعة قرب مدينة الرملة بفلسطين المحتلة.

ولن نحاول التعرف إلى الأقوام المذكورة هنا لأنها لا تهمنا، ولأن ذلك سيخرجنا عن موضوع الفصل وسنركز على توضيح أن ما يسمى (قائمة الشعوب) لا تقول أبدا أن [فلست / فلسط] التوراة من نسل مصر، عدا عن أنها لا تربطهم إطلاقا بكريت [كفتريم؟]، وأن الفهم التقليدي السائد ناتج عن سوء تأويل النصوص ليس إلا والتي أجبرت على البوح بما لا تحويه من معلومات.

أشرنا في الفقرة السابقة إلى الأخطاء المبدئية التي ارتكبها أهل الاختصاص، ونضيف إليها المزيد وعلى رأسها رغبتهم في فهم أن القول [جوي كرتيم] الوارد في سفر صفنيا (2:4-5) [30] يعني (أمة الكرتيين)، وهو ما دفعهم إلى التمسك برأيهم. نقول إنهم «رغبوا» في ذلك الفهم لأنه كان عليهم الانتباه إلى أن المقصود شيء آخر تماما. فأولاً وقبل كل شيء من غير الممكن القول إن [جوي كرتيم] تعني بالعربية (أمة الكريتيين) لأن المفردة الثانية، أي [كرتيم]، غير مسبوقة بأداة التعريف المضافة في الترجمة العربية. ثانيا، ترد المفردة [جوي] بصيغة الجمع وليس بصيغة المفرد ـ مع حذف ميم الجمع اللاحقة بسبب حالة الإضافة. ثالثا، كلمة [جوي] تعني (أُمّي) ـ بصيغة الجمع (أُمّيين)،[أ] وليس بالضرورة (أُمَّة) أي (قوم / شعب)، الخ. كما وجب التذكر بأنه في حالة القبول بالترجمة التقليدية، أي (أمة الكرتيين)، يفقد النص معناه ومغزاه تماما حيث يبدو وكأن المقصود تعيير العزيين والعقرونيين . . .الخ بأصولهم الكريتية! وهذا ما لا يستقيم في هذا المقام. كما ونرى أن حصر معنى التعبير [جوي كرتيم] في الفهم الجغرافي المعمول به تقليديا يجعل من النص لائحة جغرافية أو لائحة اثنية، بينما نعلم أنه نص ديني وعبارة عن دعاء على الأقوام المذكورة فيه.

لهذه الأسباب، منفردة ومجتمعة، لا نقبل بالفهم التقليدي السائد للمصطلح، ونشدد على ضرورة البحث عن معنى المفردات ضمن سياق النص، وأيضاً كما قصده كاتبوه بدلا من الانقياد وراء تأويلات تضيع المعنى الأصلي. وانطلاقا من ذلك نقول بأن المفردة [كرتيم] في هذا النص هي بصيغة الجمع من الكلمة [كرت] بمعنى (قَطَعَ / بَتَرَ)، وهو فعل مشهود في العهد القديم.[31] وفي حالة قبول اجتهادنا هذا يكون المقصود بالقول [جوي كرتيم] هو (أُمّيِّين مبتورين) بما يُقَوِّم من معنى الجملة نصاً وروحاً حيث نرى في توظيف هذا التعبير استكمالاً للقول الوارد في الجملة السابقة والذي يتحدث عن

أ. نحن على قناعة بأن هذا هو المقصود بالمفردة (أميّ) الواردة في القرآن، مثلا في الآية 20 من سورة آل عمران؛ الآية 2 من سورة الجمعة، وغيرها.

(سكان ساحل) مفصولين عن محيطهم بالبحر، أي العقيدة أو المعتقد، وهو تشبيه شاعري فذ وجميل. في كل الأحوال، قلنا إنه في حالة قبول اجتهادنا يستقيم المعنى تماما وتكون الترجمة الصحيحة لسفر صفنيا (2:4-5) كالتالي: ((ستكون عزة عزباء وأشقلون خرابا. وعند الظهيرة يطرد سكان أسدود وعقرون تعقر. ويل لكم يا سكان ساحل البحر، أُمِّيِّين مبتورين! كلمة يهوه عليكم يا كنعان، يا أرض فلسطين، ولا يبقى فيك ساكن)).

ومن المثير للانتباه أن النسخة العربية، وعلى عكس غيرها، لا تترجم المفردة [كرتي] دوما لتعني (كريتي)، أي شخص من جزيرة كريت. فعلى سبيل المثال نقرأ في النسخة العربية الأقدم من (الكتاب المقدس) النص التالي: ((وبناياهو بن يهوياداع على الجلادين والسعاة وبني داود كانوا كهنة))، والمفترض أنه ترجمة لسفر صموئيل الثاني، (8:18) القائل باللهجة الكنعانية ـ التوراتية التالي: [وبنيهو بن يهويدع وهكرتي وهفلتي وبني دود كوهنيم هيو]. الآن علينا ملاحظة أن لهجة التوراة الكنعانية لا تعرف فعلا بصيغة [فلت]، والذي لا نعثر عليه في أي من لغات أو لهجات المشرق العربي القديمة ـ باستثناء العربية. فالمعاجم تقول إن (الرجل الفَلَتّان) يعني الرجل النشط؛ وهو على ما يبدو ما شجع علماء الكتاب على ترجمة القول [هفلتي] إلى (السعاة) ـ رغم أن المفردة ترد في النص التوراتي بصيغة المفرد. ومن الواضح أن المترجمين ووجهوا بمعضلة تأويلية مزدوجة ناتجة عن فهمهم الخاطئ لمعنى المفردة [هكرتي]. فإذا كانت المفردة الأخيرة تشير إلى شخص من جزيرة كريت، فعلى الخطاب الكتابي أن يشرح كيف يمكن تعيين كريتيين في منصب تفرض التوراة أن يكون مقصوراً على عشيرة محددة من سبط يهوذا. وفي حالة أنهم فضلوا الالتزام بالمعنى المشهود في لهجة التوراة، أي بَتَرَ ـ ويكون المقصود هنا الجَلاَّد / السَّيَّاف، عليهم أن يسوّغوا ضم هؤلاء إلى صفوف الكهنة. وبكل أسف نرى أن القائمين على الترجمات فضلوا الانصياع للأحكام المسبقة وللتأويلات اللاعلمية وهو ما جعلهم يُغَيِّرون من بنية الجملة حيث أضافوا حرف الجر [عل] ـ ورديفه في العربية (على)، لتصير ((بناياهو بن يهوياداع على الجلادين والسعاة . . .)). ومن الجدير بالذكر أن النسخ الأخرى، ومنها الألمانية والإنجليزية، وعلى عكس العربية، تترجم [هكرتي] إلى (الكريتي)، أي الشخص الآتي من جزيرة كريت.[أ]

أ نحن لا نعتقد بأن كتبة النص قصدوا أن داود قام بتعيين جلادين أو سيافين ككهنة. فلو كان ذلك فعلا المقصود فمن الطبيعي أن يُلحق هذا «الخبر» بتعليق يدين داود على مثل هذا التصرف، وهو =

كما ارتكب المترجمون أخطاءً أخرى منها أنهم غيروا من صيغة [هكرتي وهفلتي] المفردة وجعلوها بصيغة الجمع ـ أداة الجمع في لهجة التوراة هي حرف المبم اللاحقة، وتحذف من الكلمة في حالة الإضافة.[أ] وقد اخترنا هذا المقطع التوراتي للتحليل لأنه يوضح بجلاء أنه من غير الممكن أن المقصود بالمفردة [هكرتي] شخص من جزيرة كريت لأن النص يقول إن داود قام بتعيينهم كهنة. فإن كان هؤلاء «الكريتيون» هم الفلسطيين (القلف والغرباء) من (شعوب البحر) الذين ينتمون إلى قوم لا يعترفون أصلا بإله التوراة يهوه، فمن غير الممكن أن يتمكن داود أو غيره من تعيينهم في ذلك الموقع الديني المقصور أصلا على عشيرة آل عمران [عمرم] تحديداً.

كما نود هنا السير خطوة إضافية والتذكير بمجموعة أخرى من الحقائق الأخرى ذات العلاقة وعلى رأسها أنه لم يكن لبني إسرءيل أية علاقة بالبحار والإبحار؛ وغياب أي أثر لقوم التوراة في أي من أقاليم البحر المتوسط، ناهيك بفلسطين بالطبع، يؤكد هذا. رغم ذلك نجد أن الخطاب التوراتي يذهب بعيداً في خياله عندما يسهب في الحديث عن بني إسرءيل كقوة بحرية خاضت وجابت بحار العالم ويؤول سفر عوبديا 20 القائـل: ((. . . .ومسبيو أورشليم الذين في سفارد[32] يرثون مدن الجنوب)) ليعني أن المقصود بالموقع الأخير أسبانيا، وهو أساس إطلاق اسم (سفارديم) على الملل اليهودية الغربية. وفي الواقع فإننا لم نعثر في المراجع المتخصصة على أسس هذا التأويل. فالكلمة (سَفَرِدَ، سْفَردَ) ترد فعلا في النقوش الفارسية والكتابات العائدة للسلوقيين، لكن كاسم لموقع في آسيا الصغرى. أما الصيغة (شَفَردَ، سَفَرداي) فترد في النقوش العائدة للملكين الآشوريين سرغون الثاني وأسرحدون كإسم موقع حدده أهل الاختصاص في

= من الأمور المعهودة في العهد القديم وأشرنا إليها أعلاه. ونرى أن المقصود هنا أشخاص من أي من المواقع في غرب جزيرة العرب التي تحمل اسم «كرت / كرة».

أ ويضاف لذلك معضلة ظلت بلا حل حتى الآن، ألا وهي تحديد هوية [بني دود]، أي (بنو داود)، حيث من الممكن فهم أن المقصود بالأخيرين أبناء داود بن يسي، لكن أهل الاختصاص فضلوا تجاهل مسألة تحديد شخصيتهم. إن قراءة النص بعيدا عن الأحكام المسبقة توضح أنه ما من مشكلة حيث يكون المقصود قيام داود بتعيين إدارة جديدة على مملكته حديثة التأسيس ضمت رجالاً من مناطق مختلفة. وربما المقصود ببني دود هؤلاء أي من القبائل أو العشائر بالاسم داود، ومنها فخذ من عبد الله بن العباس من قريش، وكذلك داود من عَنَزة. كما حوفظ على الاسم في مجموعة من المواقع منها قريتان باسم (دودة)، إحداهما بمنطقة العرضية الشامية بالقنفذة والأخرى بمنطقة جيزان. وهناك أيضاً (أم الدود) في منطقة جيزان وأخرى قرب مكة المكرمة. ونرى أن الاسم [هفلتي]، أي (الفلتي)، حوفظ عليه في اسم أي من قبائل غربي جزيرة العرب ومنها (الفُلْتَة) التي تقطن منطقة الطائف.

بلاد الماديين.[أ] لهذا فإننا على قناعة بخطأ التأويل التقليدي وبأن كتبة التوراة ومحرريها ليس فقط لم يعنوا أسبابا فحسب، بل إنهم لم يسمعوا بذلك البلد أصلا.[ب] ومن الجدير بالذكر أن يوسفوس فلافيوس الذي لم يقصر أبدا عن المبالغة في مجد ملته المزعوم، لم يتردد أبدا في القول في القسم I: 60 من مؤلفه (ضد أبيون): ((وفي الواقع فإن بلادنا ليست بحرية؛ ولا تجذبنا التجارة أو العلاقة مع العالم الخارجي. ومدننا مبنية في الداخل وبعيدة عن البحر، ونحن نكرس أنفسنا لرعاية البلاد التي بوركنا بها. . .)).

كما نذكّر بقول أهل الاختصاص إن أول إشارة في النقوش المصرية إلى ما يسمى بشعوب البحر تعود إلى عهد فرعون مصر رمسيس الثاني (1290–1224 ق.م) وهو ما يتناقض مع تأويلات الخطاب الكتابي ذلك أن العهد القديم يحوي نصوصاً تربط [ءرص فلشنيم] والتي يمكن أن تعني (أرض فلسطين)، بأبرهم (إبراهيم)[ت] التوراة الذي يربط[33] بدوره بالفترة الزمنية الواقعة بين القرنين العشرين والسابع عشر قبل الميلاد، أي خمسة قرون قبل ورود أية إشارة إلى (شعوب البحر) في النقوش المصرية أو في غيرها. فعلى سبيل المثال ينقل سفر التكوين (21: 34) علم؟ كاتبه بهذه العلاقة بالقول: [ويجر ءبرهم بءرص فلشتيم يميم ربيم] والمترجم تقليديا إلى (وتغرب أبرهم في أرض الفلسطيين أياما كثيرة). والمرء ليس بحاجة إلى أن يكون متفقها بلهجة التوراة الكنعانية حتى يدرك خطأ هذا الفهم لأنه وجب ترجمة [ءرص فلشتيم] إلى (أرض فلسطين) مثلا وليس إلى (أرض الفلسطيين)، أي وجوب حذف أداة التعريف من الترجمة لأنها غير موجودة في النص الأصلي. ومن الواضح أن هذا النص يشير إلى إقليم باسم [فلشتيم]. وقد أشرنا آنفا أن العهد القديم يوظف العديد من الصور للإشارة إلى (فلشت)، ولا نستبعد أن كتبة النص قصدوا هنا فلسطين بما يعني أنه يعود إلى مرحلة متأخرة جدا، وأيضا أنه كتب في تلك البلاد. في الوقت نفسه سيكون من الخطأ استبعاد أن الأمر التبس على كتبة النص حيث اعتقدوا أن (فلسطين) هو بصيغة الجمع من الاسم [فلشت] الوارد في التوراة بما

أ المقصود هنا أحد الأقوام «الهندوجرمانية» التي قطنت منذ القرن السابع عشر قبل الميلاد مناطق تقع حالياً شمال شرقي إيران، وتمكنت من تأسيس إمبراطورية في الإقليم.

ب نحن على قناعة بأن المقصود أيٌّ من الموقعين باليمن بالاسم 'الصرفد'.

ت من المهم أن التمييز التام بين إبراهيم من جهة وبين التوراة من جهة أخرى، كان من الأمور المعروفة قديما عند العرب، رغم أنها مهملة بشكل كامل الآن. فقول الآية 65 من سورة آل عمران ﴿يا أهل الكتاب لم تحاجون في إبراهيم وما أنزلت التوراة والإنجيل إلا من بعده أفلا تعقلون﴾ يثبت برأينا أن العرب عرفت عدم وجود علاقة بين توراة موسى؟ من جهة وبعض أسفار التوراة؛ ولهذا قررنا المحافظة على التهجئة التوراتية للاسم للفت انتباه القارئ إلى التمايز.

جعلهم يوظفونه للإشارة إلى سكان أو قوم بصيغة [هفلشتيم]، والتي يمكن أن تعني (الفلستيين) أو (الفلسطيين).

وهذا ينطبق أيضاً على نص سفر التكوين (26:1) الذي يربط الإقليم أيضاً بإسحاق {ابن أبرهم} بالقول: ((وكان في الأرض جوع غير الجوع الأول الذي كان في أيام أبرهم، فذهب اسحق إلى أبيمالك، ملك فلسطين الواقعة تجاه جرار[34]. . .)).[35] وهنا نرى أن كل الترجمات، يهمنا منها هنا العربية والقائلة ((. . . فذهب اسحق إلى أبيمالك، ملك الفلسطيين في جرار)) أخطأت تماما في إعطاء المعنى الصحيح. فالنص الأصلي يقول [ملك فلشتيم]، والذي لا يمكن أن يعني (ملك الفلسطيين) لأن أداة التعريف الواردة في الترجمة غير موجودة في النص التوراتي. كما ونلاحظ أيضاً أن النص يقول [جرره] ويكون الرديف الدقيق في العربية (في اتجاه جرر - أو جرار) حيث يوظف حرف الهاء اللاحق للدلالة على اتجاه؛ ولو كان المقصود فعلا (في جرار)، لكن النص سجل بصيغة [بجرر].[أ]

لقد أدرك الخطاب الكتابي حراجة موقفه وهو ما جعله يحل هذه المفارقة الصارخة بالقول إن المقصود بالاسم الوارد في سفر التكوين ليس الإقليم نفسه وإن هذا تشابه لفظيٌّ ليس إلا.

ويضاف إلى مختلف الشواهد آنفة الذكر وجوب تذكر قول العهد القديم إن اسم إله [فلشتيم]، أي فلسطيي التوراة الرئيسي، كان (دجن)،[36] والذي كان معروفا في المشرق العربي، وفي حوض الفرات تحديدا منذ عهد سرغون الأكادي (الأول)، وفي إيبلا (تل مرديخ)، وأوغاريت (رأس الشمرا). وقد أبدى بعض أهل الاختصاص تعجبهم من ربط العهد القديم هذا الإله بفلسطيي التوراة وكأنه جاء معهم للمرة الأولى.

وبالإضافة لضعف أسس الآراء التقليدية التي تطابق [فلستيم] التوراة بفرست (شعوب البحر)، نود التذكير بحقيقة تاريخية هامة ألا وهي أنه ما من شعب أو قوم ينتمي لخارج هوية الإقليم الحضارية العروبية،[ب] تمكن من فرض اسمه على المنطقة. فقد شهد الإقليم غزوات الكثير من الأقوام والممالك والإمبراطوريات التي تمكنت من

أ إن تعريف النص التوراتي [فلشتيم] بأنها الواقعة تجاه جرار يعني معرفة كاتبيه بوجود [فلشتيم] أخرى. كما ويبدو لنا أن هذا النص يشير إلى موقع وليس إلى إقليم بالاسم.

ب البعض يطلق عليها مصطلح (الساميّة). ولكن حيث أننا نرفض مصطلحات الخطاب الكتابي والاستشراقي، فإن اختيارنا هو أكثر من غيره التزاما بالعلم.

احتلاله لقرون عديدة، ومن ذلك الحثيون والفرس والأرمن والسكيثيون والفرتيون والإغريق والرومان والتتر والمغول والأتراك والإنجليز والفرنسيون. . . .الخ، ولكن لم يتمكن أيٌّ منهم من تغيير لا طبيعة ولا شكل وجوهر هوية الإقليم، وكان على من بقي منهم الاندماج في البوتقة الحضارية العروبية. والأمر ذاته ينطبق على الكيان الصهيوني الزائل عاجلا أم آجلا. كما قام الإغريق والرومان بتغيير أسماء العديد من المدن والأقاليم في المشرق العربي، لكنها استعادت جميعها أسماءها الأصلية بعد تمكن أهل الإقليم من طرد الغزاة. ونرى أن الحال نفسها تنطبق على فلسطين حيث من الصعب علينا قبول الاستثناء هنا دون شرح واف لأسباب ذلك، وقبول أن ذلك الاسم يعود بأصله إلى شعب «دخيل» مجهول الهوية والأصول لم يترك لنا أي أثر عن نفسه أو عن ثقافته، حتى عبر طرف ثان.[37] إن قولنا هذا لا يتناقض أبدا مع احتمال أن الاسم فلسطين يعود في أصله إلى (فرست) الوارد ذكره بالارتباط مع (شعوب البحر) في النقوش المصرية – فقط في حالة أخذنا بعين الاعتبار ما سجلناه أعلاه عن ميل ملوك مصر، وغيرهم بالطبع، إلى المبالغة في هول الأخطار بهدف التعظيم من انتصاراتهم.[أ] ونقصد بذلك أن إمكانية أن الاسم يعود إليهم فقط في حالة أنهم لم يكونوا من خارج الإقليم وإنما جزءاً منه.[ب]

ومن المعروف للباحثين في المادة أن اللقى الآثارية لم تقدم أية معلومات عن تاريخ وحياة وثقافة شعب (فرست) هذا. بل إن بعض أهل الاختصاص يشبهون حجم

أ علينا أيضاً أن لا ننسى مسألة أخرى وجب أخذها بعين الاعتبار عند البحث في العلاقة بين [فرست] شعوب البحر في النقوش المصرية وفلسطيي أو فلسة التوراة، ومن ذلك كيفية كتابة اسم المدينة الفلسطينية (غزة) والتي يقول أهل الاختصاص بأنها هي المدينة [عزه] التي كثيرا ما تتردد في العهد القديم (حوالي ثلاثين مرة) كإحدى مدن [فلشتيم]. فبمراجعة كتب التاريخ والجغرافيا الإغريقية والرومانية، بما في ذلك مؤلفات يوسفوس التي كتبها باليونانية، نجد أنها تسجل الاسم بصيغة Gaza. فلو كان المقصود فعلا المدينة [عزة]، لكان أشير إليها في تلك المؤلفات بصيغة Aza, Aaza حيث يقلب حرف العين إلى A في اليونانية. ووجب أخذ هذه الحقيقة في ضوء إشارة أريان المسجلة أعلاه إلى توظيف حاكم غزة لمحاربين عرب.

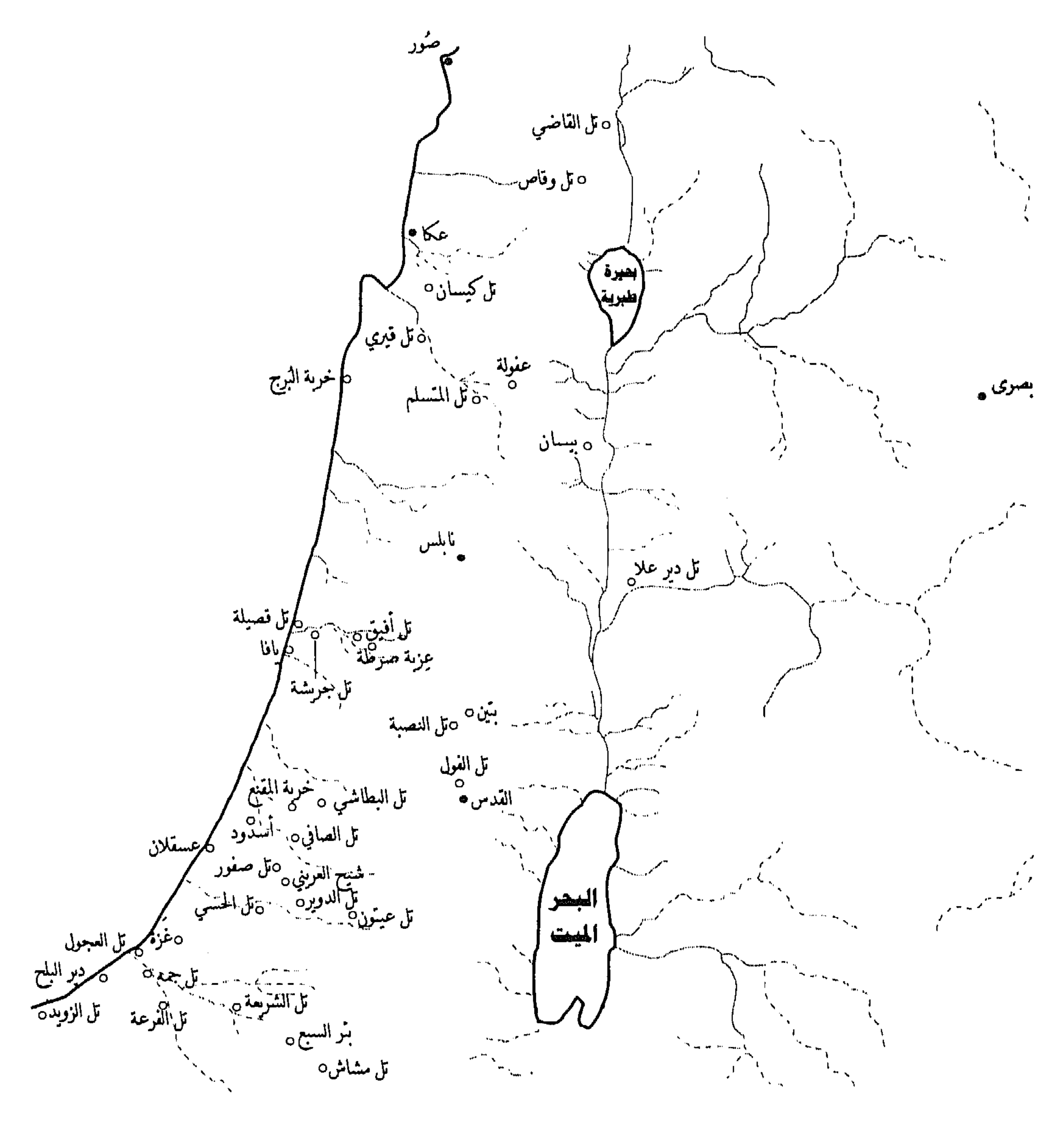
ب لكن هناك من يشرح ذلك بأن (شعوب البحر) كانت قد أكملت مرحلة التَمثُّل مع محيطها الحضاري. في رأينا أن هذا التفسير لا يستند إلى شواهد تاريخية حيث يظهر الواقع عكس ذلك. فالمشرق العربي يحق له التباهي بأنه ما يزال يحتضن تجمعات بشرية تعود في جذورها إلى مئات السنين والتي ما تزال تحافظ بدرجة أو بأخرى على تقاليدها وتراثها. فالكثير من العرب المسيحيين هم عرب أقحاح ويعودون في أصولهم للغساسنة. والأمر ذاته ينطبق على آشوريي ومندائيي القطر العراقي. . .الخ لهذا كله نستبعد أن (شعوب البحر) مروا بعملية تَمَثُّل خلال تلك الفترة القصيرة.

الفراغات في المعلومات عنهم برديفها في الفخاريات التي تُربَط بهم. فتوماس طُمبسون قال بوجوب نفي محاولة تصوير الفلسطيين على أنهم ممثلون لسكان دخلاء على فلسطين. فالتأثير الإيجي،[أ] وكما تدل اللقى الآثارية، محدود للغاية، بل إنه شكلي وسطحي. إن الآثار اللغوية والدينية وحتى الأدوات المادية العائدة إلى أقدم ما يسمى بالفخاريات الفلسطية تظهر أن حضارة الإقليم الساحلي الأوسط هي وبشكل واضح محلية. . . . وهي من جذورها وريثة حضارة المدن الساحلية والعائدة للعصر البرونزي المتأخر.[38]

ونضيف هنا نقطة أخيرة وهي مرتبطة بمدى انتشار «الفلسطي» في فلسطين حيث يرى العلماء الكتابيّون أن استيطان [فلشتيم] التوراة تمركز حول الساحل الجنوبي لفلسطين. لكن التنقيبات تظهر أن الآثار العائدة لما يسمونه بفلسطيي شعوب البحر قد انتشرت في مختلف أنحاء فلسطين، شرقي وغربي نهر الأردن ـ أنظر الرسم رقم 6.

بهذا ننهي استعراضنا لمجمل الآراء والاجتهادات و«الأدلة» التي يستحضرها الخطاب الكتابي في حديثه عن أصول الاسم فلسطين حيث أظهرنا، على ما نأمل، مدى ضعفها من خلال مقارنة ما توفر من معلومات أمكن استنباطها من اللقى الآثارية بالنصوص التوراتية التي يرى الرأي التقليدي بأنها ذات علاقة، ونقول إن الإقليم محط البحث عرف بالاسم فلسطين منذ القدم وإن لم تتوافر أية معلومات عن جذوره، رغم أن التنقيبات الآثارية تشير إلى أن سكانه كانوا ينتمون إلى البوتقة الحضارية المشرقية التي كانت سائدة في كل أنحاء الإقليم الذي أطلق عليه العرب اسم بلاد الشام. كما أوضح استقصاؤنا أن معظم أطروحات الخطاب الاستشراقي ما هي إلا اجتهادات ونظريات غالبا ما تنهار لأي اختبار علمي جدي، وهذا ما يوافق عليه الاتجاه التجديدي والمحدث في الأبحاث الكتابية.

أ أي نسبة إلى بحر إيجة.



مدى الانتشار «الفلسطي» في فلسطين

○ مواقع حوَتْ آثار استيطان "فلسطي"

هوامش (فلسطين ـ الإسم):

(1) Unger, E. *Reliefstele Adadniraris III aus Saba'a und Semiramus*. Publication der Kaiserlich osmanischen Museen II, Constantinople 1916.

(2) Thompson, Th *Early History*. . . p. 271.

(3) Ahlstrom, G *The History of Palestine*. . . p. 269

(4) Sandars, N.K. *The Sea Peoples - Worriers of the Ancient Mediterranean 1250-1150 BC*. London 1978, p. 201.

(5) Ebenda.

(6) McClellan, T. L. "Chronology of the '*Philistine*' Burials at Tell el-Far'ah (South)." *JFA* 6 (1979), pp. 57-73.

(7) Biblical criticism.

(8) Biblical studies.

(9) Uberlieferungsgeschichte.

(10) Traditionsgeschichte.

(11) Textual criticism.

(12) Lower Criticism.

(13) Philological criticism.

(14) Literary criticism.

(15) Tradition criticism

(16) Form criticism.

(17) Redaction criticism.

(18) Historical Criticism.

(19) Higher Criticism.

(20) Manuscript problems.

(21) Aural conditioning.

(22) Visual problems.

(23) Dittography.

(24) Haplography.

(25) Homoeoteleuton.

(26) Scriptio continua.

(27) Speiser, E.A. *Genesis*. Garden City, New York 1981[3], p. 69.

(28) في الترجمة التقليدية (غزة).

(29) في الترجمة التقليدية (الكفتوريّون)، رغم أن النص الأصلي يسجل الاسم بصيغة [كفتريم]، أي

دون حرف الهاء الذي هو أداة التعريف في لهجة التوراة الكنعانية.

(30) القائل [كي عزه عزوبه تهيه وءشقلون لشممه ءشدود بصهريم يجرشوه وعقرون تعقر هوي بشبي حل هيم جوي كرتيم دبر يهوه عليكم كنعن ءرص فلشتيم وهـءبدتيك مءون يوشب].

(31) أنظر مثلا سفر صموئيل الأول 24:5 القائل. ((. . . وقام داود وقطع [ويكرت] طرف جُبَّة شاول خِفيَة)).

(32) بحرف السامك.

(33) أنظر مثلا مادة Abraham في أي من المراجع التالية:

Bibel-Lexikon Herausgegeben von Prof. Dr. Herbert Haag, Tübingen, Leipzig 1969.
Die Bibel von A-Z. Das Aktuelle Lexikon zur Bibel. Karl Müller Verlag?
Lexikon Früher Kulturen. Herausgegeben von Joachim Herrmann. Leipzig 1987[2].

(34) إن تعريف النص [فلشتيم] بأنها الواقعة تجاه جرار يعني أن كاتبي النص على علم بوجود [فلشتيم] أخرى.

(35) [. . . ويلك يصحق ءل ءبيملك ملك فلشتيم جرره].

(36) أي (حنطة)؛ أنظر مادة (Dgn) في الموسوعة التالية:

Edzard, D.O. *Wörterbuch der Mythologie*. Stuttgart 1965.

(37) Ahlström, G.: *The History of Palestine*. . . p. 333.

(38) Thompson, Th.: *Early History*. . . p. 140.

فلسطين ـ الإقليم

بعد أن قدمنا العديد من البراهين اللغوية التي توضح مدى ضعف الأسس التي اعتمدها الرأي التقليدي في مطابقته بين الكرتيين وفلستيم أو فلشتيم التوراة وما يسمى (شعوب البحر) و(فلست) أو (فولستا) أو (فرشت) الوارد ذكرهم في النقوش المصرية، نود التقدم خطوة إضافية لنبرهن على خطأ ذلك الرأي أيضاً بالعلاقة مع اجتهاداته حول مدى الإقليم، وأيضاً لتعميق معارفنا عن تاريخ فلسطين في الفترة موضوع البحث.

قلنا إن الخطاب الكتابي يشدد على أن أصل الاسم فلسطين يعود إلى قوم [فلستيم/ فلشتيم] التوراة، وعلى أن بلادهم كانت قطاعاً ساحلياً صغيراً محيطاً بمدينة غزة المحتلة. لكن هل هذا صحيح؟ الأجدى أن نترك للنصوص التاريخية والجغرافية؛ الإغريقية والرومانية إبلاغنا بما تحويه من معلومات وندخل في الموضوع مباشرة بالعودة إلى أقدم ما وصلنا عن المادة والذي نعثر عليه في مؤلف (مكتبة التاريخ)[1] للمؤرخ الإغريقي هيرودوت،[أ] والذي سجل فيه مشاهداته ومسامعه إبان مروره بالمشرق العربي في طريقه من اليونان إلى مصر حيث أشار إلى العديد من المدن هناك ومنها صور وصيدا وجبيل وعسقلان. كما نعثر في مؤلفه على إشارات إلى مناطق عديدة بأسمائها السائدة حينئذ، ومنها سورية وفينيقيا وفلسطين. ويبدو أن هيرودوت اهتم أيضاً بتسجيل ما سمعه من معلومات عن المناطق المجهولة للإغريق لأنه كتب عن أقاليم بعدت عن الطريق الذي سلكه، أو أنها لم تكن لها علاقة مباشرة بالأحداث التي كان يشير إليها،

أ يتخذ أهل الاختصاص موقفاً إيجابياً من مؤلف هيرودوت، رغم تحفظهم، وتحفظنا بالطبع، على بعض المعلومات الواردة فيه، والناتجة عن مزجه في بعض الأحيان بين الحقيقة والأساطير والخرافات. وهو ما يزال المرجع الأساسي والوحيد عن فترة محددة من تاريخ المشرق العربي، وعن الحروب الفارسية-الإغريقية تحديداً.

ومن ذلك جنوبي جزيرة العرب البعيدة آلاف الكيلومترات عن طريقه، وقرطاجنة الواقعة حاليا بالقطر التونسي.

ما يهمنا من مؤلف هيرودوت لموضوع القسم هو ما كتبه عن الخريطة السياسية لغربي بلاد الشام حيث نقرأ، في القسم (107:1) من مؤلفه في مجال حديثه عن تمدد القبائل السكيثية[أ] في المشرق العربي، قوله التالي: ((ومن هناك أرادوا {السكيثيون} التقدم أيضاً باتجاه مصر، لكن بسامتخ الأول[ب] ملك مصر التقاهم بفلسطين في سورية وأقنعهم عبر الاستجداء والعطايا بالرجوع وعدم التقدم أبعد من ذلك. ولكن عندما وصلوا وهم في طريق العودة إلى مدينة عسقلان الواقعة في سورية واستمر معظمهم في الترحال، بقيت هناك مجموعة صغيرة منهم قامت بنهب معبد أفروديت؛ ووفق المعلومات التي جَمَعْتُها فإنه أقدم معبد لتلك الإلهة على الإطلاق، ذلك أن القائم في قبرص، وكما يقول القبارصة أنفسهم، تم بناؤه من قبلهم {أي من قبل أهل عسقلان}، وأن المعبد القائم في كِثيرا[2] بناه الفينيقيون الذين قدموا من سورية[ت])).

وفي مجال حديثه عن ممارسة المصريين وباقي أقوام بلاد الشام للختان، كتب هيرودوت في القسم (104:2) من مؤلفه التالي: ((ومن الواضح أن الكُلخ[ث] مصريون، وهو ما كنت مقتنعاً به منذ حين، حتى قبل أن أسمعه من آخرين. وحتى أتمكن من معرفة الحقيقة قمت بالاستعلام عن ذلك عند الطرفين وتبين لي أن معلومات الكُلخ عن المصريين هي أكثر مما يعرفه المصريون عنهم. وبرأي المصريين فإن الكلخ ينحدرون من قوات سِسُطرِس،[ج] وهذا ما أرجحه لأن بشرتهم سوداء وشعرهم أجعد. هذا بالطبع

أ من أقوام آسيا الوسطى الرعوية التي تمكنت خلال القرن السابع قبل الميلاد من احتلال المشرق العربي 28 عاماً، وطردوا منها على يد الماديين. والرأي السائد يقول بأن قسماً منهم أقام في فلسطين حيث أطلق على إحدى مدنها اسمهم، أي مدينة بيسان التي عرفت باسم (سكيثوبوليس) بمعنى (مدينة السكيثيين)! نورد رأي أهل الاختصاص دون أن يعني ذلك تَبَنِّينا له.

ب هو مؤسس الأسرة السادسة والعشرين وحكم في الأعوام (664–610 ق.م)،.

ت لا يوجد اتفاق بين أهل الاختصاص على جذور الاسم (سورية) حيث يعتقد البعض أنه اختصار للاسم (أسور) بينما يرى آخرون، وهو ما نرجحه، أنه يعود في أصله إلى مدينة (صور) على الساحل الشامي، ويستشهدون دعما لهذا الرأي بوصف إنجيل مرقس 26:7 لامرأة بأنها (صورية فينيقية) - في الترجمة التقليدية 'سوري فينيقي'. أنظر المرجع التالي Röllig, W. *Syria*. In *PW*.

ث المقصود هنا سكان منطقة كلخ الواقعة على الساحل الشرقي للبحر الأسود، وتقع حاليا ضمن حدود جمهورية جورجيا.

ج يبدو أن المقصود هنا سِسُطرِس الأول (1971–1926 قبل الميلاد) من الأسرة المصرية الثانية عشرة. =

ليس بدليل لأن هذا المظهر يتكرر في أماكن أخرى. وأود هنا أن أضيف القول بأن المصريين والأثيوبيين كانوا أول من مارس الختان. وهذا ما يعترف به الفينيقيون وسوريّو فلسطين حيث يقولون بأنهم تعلموه من المصربين، وأن سوريي ثرمدون وبارثنيوس وجيرانهم المكِرون[أ] يقولون بأنهم تعلموه أخيراً من الكُلخ. هذه هي الأقوام الوحيدة التي تمارس الختان، ومن الواضح أنهم يقلدون المصريين في ذلك. ولكن ليس بإمكاني الحسم في مسألة هل أن المصريين تعلموا هذا التقليد من الأثيوبيين أو العكس، لكنها في كل الأحوال عادة غاية في القدم. وأحد الأدلة على أنهم تعلموه من المصريين هو أن الفينيقيين الذين يعيشون وسط الإغريق، وعلى عكس المصريين، لا يمارسون الختان ولا يختنون أبناءهم)).

ويعود هيرودوت في القسم (5:3) من مؤلفه للحديث مرة أخرى عن الإقليم ويقول التالي: ((فالمنطقة الممتدة من فينيقيا وحتى منطقة مدينة كاديتِس[ب] {غزة} تابعة لسوريي فلسطين، ومن الأخيرة، وهي مدينة أعتقد أن حجمها يقارب مساحة مدينة سَردايس،[3] وحتى مدينة يانيسوس، فإن المناطق الواقعة منها على البحر تابعة للعرب، ومن يانيسوس وحتى بحيرة ساربونيس حيث تمتد جبال كاسيوس[ت] على البحر - تابعة مرة أخرى للسوريين. وتبدأ حدود مصر قرب بحيرة ساربونيس وهو المكان المفترض أن تيفون[ث] اختبأ فيه)).

وفي مجال إشارته إلى تقسيم الفرس الإداري للمناطق التي احتلوها في المشرق العربي يقول هيرودوت في القسم 3: 91 التالي: ((المنطقة الممتدة من مدينة بوزايدونيوس[ج] التي أسسها أمفيلوخوس بن أمفياراوس،[ح] وحتى مصر، هذا ما لم تكن تابعة للعرب الذين لا يدفعون شيئا ـ تعود بضرائب مقدارها ثلاثمئة وخمسون

= وهناك من يرى أن هذا الملك المصري أضحى أسطورة، وإليه عزيت نشاطات قام بها حكام مصريون آخرون منهم تحتمس الثالث ورمسيس الثاني.

أ أسماء مناطق متجاورة وتقع في بلاد الإغريق.

ب يقول علماء اللغة المصرية إن هيرودوت وظف هنا الصيغة المصرية لنطق الاسم، أي [جذت]

ت رأس بطرون بمصر.

ث المقصود هنا الإله المصري (سِت) الذي عرفه الإغريق بأنه الإله تيفون الخاص بهم، وقد نظر إليه على أنه حامي البحارة.

ج المقصود هنا مدينة (بسيط) بالقطر السوري.

ح إحدى الشخصيات الخرافية في معبد الإغريق.

تالنت.[أ] ويتبع هذا الإقليم مجمل فينيقيا وفلسطين سورية وقبرص. . . .)).

ويعود هيرودوت في القسم (4:39) من كتابه للحديث عن الإقليم بالقول: ((أما الثاني[4] فيبدأ ببلاد فارس ويستمر في الامتداد حتى البحر الإريتري؛[ب] أولاً تأتي بلاد فارس ثم أشور ثم بلاد العرب. وتنتهي، وفق التقسيم الإداري بالطبع، قرب الخليج العربي {شمالي البحر الأحمر} قرب القناة التي شقها داريوس[ت] وتمتد حتى نهر النيل. والبقعة الممتدة من بلاد فارس حتى فينيقيا كبيرة وواسعة، ولكنها تضحي بدءًا من فينيقيا شريطا ساحليا ضيقا يمتد من بحرنا[ث] عبر فلسطين السورية وحتى مصر حيث ينتهي هناك. ويعيش فيها ثلاثة أقوام)).

ويتحدث هيرودوت في القسم (7:89) من كتابه عن مشاركة أقوام في حروب الفرس ويقول: ((ووصل عدد المشاة إلى ألف ومائة وسبعة أشخاص، وكانت الأقوام التي وفرتها هي التالية: الفينيقيون وسوريو فلسطين معا ثلاث مائة. وكانوا مسلحين على النحو التالي: كانوا يرتدون خوذة على الرأس تشبه إلى حد كبير رديفها الإغريقي، وقميصاً من الكتان ودرعاً دون أطراف ورمحاً. ووفق ما يقوله الفينيقيون، فقد كانوا في العصور القديمة يعيشون على ساحل البحر الأحمر، لكنهم قاموا لاحقاً بالانتقال عبر سورية إلى الساحل الشريطي الذي يقطنونه حاليا. ولكن هذا القسم من سورية وكافة الأراضي الممتدة حتى مصر تسمى فلسطين. . . .)).

لقد فاجأت إشارات هيرودوت إلى فلسطين كثيرين من أهل الاختصاص وحاول بعضهم شرح غياب أية إشارة في كتاباته إلى يهوذا وبني إسرءيل بالقول بأن اهتمامه انصب في مؤلفه على الأماكن الرئيسة المتصلة بعهده، وكذلك في حقيقة اعتماده الكامل على الأدلاء الذين كانوا يرافقونه في ترحاله. لكننا غير قادرين على الموافقة على هذا الاجتهاد لأن علماء الكتاب أنفسهم يقولون بأن مملكة داود وشلومو امتدت إبان عهدهما لتشمل مجمل المشرق العربي؛ فلو كان ذلك صحيحاً لما غاب عن هيرودوت الإشارة إليها لأنه ذكر العديد من الممالك القديمة التي كانت مندثرة عند تأليفه الكتاب.

وفي مقابل الرأي التقليدي نرى أن تجاهل هيرودوت لأية إشارة إلى بني إسرءيل أو

أ أعلى وحدة نقدية إغريقية كانت قيمتها تساوي حينئذ ما يقرب من الثلاثين كيلوجراما من الفضة.

ب أي البحر الأحمر، فالمفردة اليونانية إريتريا تعني بالعربية (أحمر).

ت المقصود هنا ملك الفرس داريوس الأول (522–486 ق.م).

ث أي البحر الأبيض المتوسط.

إلى يهوذا أو يهوذبن أو أورشليم من المسائل المهمة التي لا يمكن إهمالها أو المرور بها دون تمحيص عميق، هذا إن تمسكنا بأصول البحث العلمي. وإذا أخذنا بعين الاعتبار أن الكثيرين من المستشرقين وعلماء الكتاب أسهبوا، ودون أن يرف لهم جفن، في الحديث عن مملكة شلومو؟ بأنها كانت في الوقت الذي يقولون إنها كانت قائمة فيه، أي في النصف الأول من القرن العاشر قبل الميلاد أعظم ممالك الشرق، وامتدت من أيلة [إيلات] على البحر الأحمر جنوبا وحتى مدينة حماة السورية شمالا، وأقامت اتصالات تجارية واسعة النطاق مع موانئ البحر الأبيض المتوسط، وأن سفنها وصلت حتى أسبانيا، فمن المثير للعجب حقا أن هيرودوت لم يسمع بذلك ـ على ما توضح كتاباته. فهو لم يسمع ببني إسرءيل ولا بيهوذا ولا بهيكل، ولا بأي من الأقوام أو الشعوب الذين تشير إليهم التوراة على أنهم كانوا من جيران بني إسرءيل - باستثناء العرب. بل إن المسألة أبعد من ذلك لأنه يشير إلى الإقليم موضوع البحث باسم فلسطين ـ وهذا ما يهمنا الآن من كتاباته.

كما نلاحظ أن هيرودوت الذي كثيرا ما تعامل في مؤلفه مع ملوك بابل وأشور، لم يشر إلى غزو نبوخذنصر البابلي للإقليم وسبيه ليهوذا، وهو الحدث المفترض أنه تم قبل سنوات قليلة من قضاء الإمبراطورية الفارسية على مملكة بابل واحتلال الإقليم وهو الأمر الذي تعامل معه بالتفصيل. إن هذا الغياب يمنحنا الحق العلمي في الاستنتاج بأنه لو سمع بذلك لسجله.

لهذه الأسباب منفردة ومجتمعة نرى أن الإقليم موضوع البحث عُرف حتى الاحتلالين البطليسي والسلوقي باسم فلسطين. ومن خلال تتبع إحداثيات وصف المؤرخ الإغريقي للإقليم يتضح أنه عنى إقليما يغطي مساحة واسعة تمتد من غزة جنوبا وحتى مناطق تقع حاليا في جنوب القطر اللبناني. ونلاحظ أن هذه المنطقة تحديدا هي التي عرفت عند الرومان باسم فلسطين - بعد إلغائهم الاسم الإداري يهوذا عام 135 للميلاد. أي إن الرومان لم يطلقوا على الإقليم اسم فلسطين اعتباطا وإنما انتهلوا من تاريخ الإقليم مرجعاً. ونرى أن هذه التسمية التي أعطاها هيرودوت للإقليم، وعاد إليها الرومان بعد حوالي أربعة قرون، تذكرنا بتاريخ الإقليم في المرحلة السابقة للاحتلال الإغريقي الذي سبق نظيره الروماني.

والطريف في الأمر أنه تبين لنا أننا لسنا الوحيدين في اكتشاف هذا التناقض بين كتابات هيرودوت من جهة والفهم التقليدي السائد. فقد كان على يوسفوس فلافيوس

شرحه قبل عشرين قرناً خلت، واضطر إلى التعامل مع هذه المشكلة بالتفصيل في مؤلفه (ضد أبيون).[5] لكن قبل استعراض كيفية تناوله هذه المسألة، من المفيد التعريف السريع بالكاتب ومؤلفاته وطبيعتها حتى ندرك إلى أي مدى يمكن القبول بها مرجعا.

المصدر الوحيد الذي نعثر فيه على معلومات شخصية عن المؤلف هو كتابه (حياة يوسفوس)،[6] حيث يسجل اسمه الأصلي يوسف بن متثياس، ويصف نفسه بأنه عبري من القدس ويشير إلى أن مولده كان في العام ذاته الذي صار فيه غايوس قيصر إمبراطوراً،[أ] وهنا اتفاق بين معظم أهل الاختصاص على أنه توفي حوالي عام (100م). وقد وصف يوسفوس فلافيوس عائلته بأنها من النبلاء! كما سجل أنه كان من سلالة الكهنة ومن طائفة الفريسيين.[ب] كان يوسفوس قائدا عسكريا في الجليل إبان (الحرب الطائفية الأهلية الفلسطينية الثانية) حيث وقع أسيراً بيد القوات الرومانية، وغَيَّر من ولائه بعد ذلك ووقف إلى جانب الرومان في اقتحام وتدمير هيكل حرد العربي ومدينة القدس عام (70م). تبناه القائد الروماني فسبنيانوس فلافيوس[ت] الذي منحه اسمه الذي عرف به، أي يوسفوس فلافيوس، وكتب أربعة مؤلفات هي (حوليات إقليم يهوذا)،[7] (حروب إقليم يهوذا)،[8] (حياة يوسفوس)،[9] و(ضد أبيون)[10].

يغطي المؤلَّفُ الأول رأي الكاتب في تاريخ ملته من آدم، اعتمادا على روايات نعثر على شبيه لها في التوراة، وحتى عهد الإمبراطور الروماني نيرون الذي حكم الإمبراطورية الرومانية بين الأعوام (54 ـ 68م). أما المؤلف الثاني، أي (حروب إقليم يهوذا)، فمكرس لأخبار (الحرب الطائفية الأهلية الفلسطينية الثانية)، والتي تعرف في الخطاب الكتابي باسم (الحروب اليهودية / حروب اليهود / حروب اليهودية)، والتي انتهت باحتلال الرومان لمدينة القدس وتدمير هيكل حرد العربي. أما مؤلفه الثالث فيعرض فيه قصة حياته ويكيل فيه المديح لشخصه ولعائلته، ويسوّغ فيه وقوفه إلى جانب الرومان ضد أبناء ملته. والرابع كتاب صغير يتعامل بشكل رئيس مع قضايا دينية، ويهاجم فيه ديانات الإغريق وقدماء المصريين رداً على كتاب ألّفه شخص إسمه أبيون

أ المقصود هنا الإمبراطور الروماني الذي اشتهر بالاسم كاليغولا، أي (الحذاء الصغير)، والذي تولى الحكم في الأعوام (36-37م).

ب أنظر عن هذه الطائفة لاحقاً.

ت فلافيوس فسبنيانوس (9 – 79 للميلاد). أضحى إمبراطور روما عام (69م) حتى وفاته. قاد الحملات العسكرية الرومانية ضد جنوبي بريطانيا، وعهد إليه الإمبراطور الروماني نيرون عام (67م) مهمة إعادة الهدوء إلى فلسطين إبان (الحرب الطائفية الأهلية الفلسطينية الثانية).

انتقد أو هاجم فيه على ما يبدو ملة يوسفوس.

يعتبر مؤلف (حروب إقليم يهوذا) أحد المراجع التفصيلية الرئيسية عن الموضوع، لكن الكاتب كثيراً ما انقاد في مؤلفاته وراء حماسه الشخصي من جهة، ووراء تملّقه الرومان من جهة أخرى. ومن الواضح أنه كان عالماً بهذه النقيصة لأنه اعترف في مقدمته بأنه ترك العنان فيه لعواطفه.[أ] هذا يضعف بالطبع من صدقية الكثير من الأخبار التي أوردها خاصة أنها كثيرا ما تناقض معلومات سجلها هو في مؤلفاته الأخرى، وترد أيضاً في كتب تاريخ أو في الأبوكريفا والسبعينية والعهد الجديد. لهذا وغيره من الأسباب يتخذ أهل الاختصاص موقفاً حذراً من أعماله. بل إن هناك من العلماء من يرفضها تماما حيث سجل أحدهم التالي: ((من الأمور المعترف بها منذ زمن طويل أن مجمل كتاباته تلفيقية،[ب] وقد أوضح هذا الأمر لاكوير في مؤلفه {يوسفوس فلافيوس})).[11] ومن مآخذ العلماء على كتاباته أنه لا يقول في مؤلفاته إنه رأى أيّاً من الشهادات التي يشير إليها في مؤلفاته، وهذا ينطبق على ما يقوله عن أرشيف مدينة صور (حول العلاقة بين ملكها وبين شلومو).

الآن وقد استعرضنا وباختصار شديد أرضية الكاتب وطبيعة مؤلفاته وكيفية تقويم العلماء لها، ننتقل إلى ردوده على من انتقده من الرومان والإغريق، وإن كنا لا نملك

أ يقول في القسم الرابع من مقدمة المؤلف التالي: ((وليس لدي أية نية في منافسة أولئك الذين يفرطون في إطراء قوة الرومان عبر المبالغة في أعمال قومي، ولكني سأتحدث بدقة عن الأحداث الحقيقية التي أنجزت من قبل الطرفين، وعندما أترك العنان لآلامي على سوء حظ مدينتي، فإني أود من خلال الحديث عن الوقائع أن أُضَحّي قليلاً بمزاجي. . . وإذا أراد البعض توبيخي على إدانتي المفعمة بالحزن للطغاة وأتباعهم من العصابات على مصير مدينة آبائي - ويعتبر هذا خرقا لقوانين كتابة التاريخ - فليكن ذلك عذراً لآلامي. فلم تصل أيٌّ من المدن التابعة للرومان درجة رخاء مدينتنا، وفي الوقت نفسه لم تسقط أي منها إلى ذلك المنحدر السيئ الطالع الذي وصلت إليه. بل وأكثر من هذا، يبدو أنه لا مثيل إطلاقا لسوء الطالع الذي لحق باليهوذيين. وحيث أنه لا يتحمل مسؤولية ذلك أي طرف خارجي، فإن ذلك يجعل من غير الممكن أن لا يتم التحكم في آلامي. ولكن إذا وجد ناقد صارم تجاه الشفقة، فليدعم التاريخ بالحقائق والمؤرخين بالمراثي)).

ب من الأمور المثيرة أن يوسفوس سجل في القسم (2 / 8-12) من كتابه (حياة يوسفوس) أنه صار فريسياً في سن التاسعة عشرة، وأن كبار رجالات الطوائف كانوا يستشيرونه في أمور فقهية دينية عندما كان عمره 14 عاماً. كما كتب بأنه عندما بلغ من العمر 16 عاماً كان قد عايش الطوائف الثلاث الرئيسة، ثم قضى بعدها ثلاث سنين متنسكاً في الصحراء. . .وأنه بعد كل تلك التجارب بلغ من العمر 19 عاماً!!

الأصل، ولكن يمكن استنباط بعضها من سياق النص.[12] يقول يوسفوس في مطلع مؤلفه (ضد أبيون) المليء بالشتائم للمصريين والإغريق وتراثهم ومدنهم وحضارتهم، التالي: ((عزيزنا الفاضل إبفروديتوس، نعتقد أن مؤلفنا {حوليات} أوضح بشكل جلي لأي شخص بتمعن في ذلك العمل مدى قدم جنسنا اليهوذي وصفاء عرقه والطريقة التي أسس فيها نفسه في البلاد التي يقطنها حاليا. وهذا التاريخ الذي يغطي فترة خمسة آلاف عام وكتبناه باللغة اليونانية، اعتمد على كتبنا المقدسة. ولكن بما أننا نلاحظ وجود عدد كبير من الأشخاص المتأثرين بافتراءات حقودة تجاه قدمنا ويقدمون كبرهان على حداثة جنسنا أنه لم يكن جديرا بالإشارة إليه من قبل أشهر المؤرخين الإغريق، أعتبر أنه من واجبي أن أكرس بحثا مختصرا لكل هذه النقاط حتى أتمكن من إدانة الذين يحطون من قدرنا خبثا ويتعمدون التزوير، ومن أجل تصحيح جهل آخرين، وأيضاً لتقديم النصح لكل من يرغب في معرفة الحقيقة بخصوص مدى عتق جنسنا)).

وينتقل يوسفوس في قسم آخر للإشارة إلى قدم؟ قومه وإلى انحدارهم من الهكسوس[أ] الذين يرى أنهم عرب،[13] ثم يشير إلى المقطع آنف الذكر لهيرودوت ويقول التالي: ((هيرودوت يقول إن سوريي فلسطين مختونون؛ لكن اليهوذيين هم الوحيدون من سكان فلسطين[ب] الذين يمارسون هذا. لذا فمن غير المشكوك فيه أنه كان يعلم ذلك، وتكون الإشارة إليهم)). لكن تفسير يوسفوس هذا يحوي مفارقة صارخة لأن العهد القديم يشير إلى فلسطيي التوراة على أنهم غلف، بل إنه يعيِّرهم بذلك. فكيف تحول الفلسطيون الذين كانت التوراة تعيّرهم على الدوام بأنهم قلف، إلى يهوذيين يمارسون الختان؟

ويبدو أن هذا «الشرح» لم يلق قبولاً من أحد في تلك الأيام لأننا نجد أن يوسفوس اضطر للعودة إلى الموضوع بهدف شرح هذا التناقض، ويستشهد في سبيل ذلك بكتابات شاعر إغريقي بالقول: ((مرة أخرى، إن خويرليوس،[ت] وهو شاعر قديم، يشير إلى أن

أ يوسفوس لا يقول بشكل مباشر بأن الهكسوس عرب، لكنه يشير إلى إن 'البعض' يقول إنهم عرب. وحيث إنه لم يسجل نفياً أو اعتراضاً على ذلك فإنه يعني اتفاقه مع هذا الرأي.

ب لكن الكتابات الحاخامية تشير إلى جماعات وجدت في فلسطين (ليست من قوم يوسفوس) تمارس الختان ـ أنظر القسم (حول الاعتناق والتَّهَوُّد) لاحقاً.

ت خويرليوس الساموسيّ شاعر إغريقي عاش في النصف الثاني من القرن الخامس قبل الميلاد، وكان زميلا لهيرودوت. أعماله مفقودة، لكن مؤلف سترابو (الجغرافيا) يحوي بعض الأبيات المنسوبة إليه.

جنسنا شارك في حملة خركسس {486-465 قبل الميلاد} ملك فارس ضد اليونان. وبعد أن يعدد كل الأقوام المشاركة، ينقل إلينا أخيراً بالأبيات التالية:

وخلفه عن مسافة قصيرة

مر جنس ذو مظهر بديع[أ]

وعلى شفاهه كان لسان فينيقيا يتردد

بشكل غريب

ومسكنهم في تلال سُلَيمِي

قرب بحيرة عريضة

مجزوز كدائرة وغير مسرح كان الشعر على رؤوسهم

ومرفوع عليها

وبفخر ارتدوا الجلود من رأس الحصان

مجففة عند دخان المدفأة

على ما أعتقد، من البدهي لأي كان، بأنه كان يشير إلينا، لأن تلال سليمي تقع في بلادنا ونحن الذين نعيش فيها؛ وبالإضافة إلى هذا، هناك ما يسمى بالبحيرة القارية، والتي هي أعرض وأكبر حجما من كل البحيرات في سورية. لهذا كله نجد إشارة إلينا عند خويرليوس)).[14]

من الطبيعي أن لا نتفق مع يوسفوس على استنتاجاته لأنه أهمل حقيقة أن لا هيرودوت، ولا حتى الشاعر خويرليوس أشارا إلى قوم أو ملة باسم إسرءيل، أو يهوذيين، ناهيك بجيرانهم المشار إليهم أعلاه. ومن الأفضل أن نترك لأحد مترجمي العمل، وهو عالم كتابي شهير، التعليق على استنتاجات يوسفوس حيث يقول التالي: ((إن يوسفوس يتبنى تعريفاً قديماً بخصوص سليمي[ب] واشتقاقها المفترض

أ من المثير للعجب أن يستشهد يوسفوس فلافيوس بهذا المقطع ويعتبر أن ملته هي المقصودة بقول الشاعر ((جنس بديع المظهر)). فالكاتب كان ينظر إلى الجمال على أنه شيء سلبي يستحق النبذ لأنه سجل في الكتاب نفسه، أي (ضد أبيون 2، 31)، أن الجمال بحد ذاته لا قيمة له، بل إن الناس الأكثر جمالا هم ذوو مرتبة أدنى من «الشعب المختار». وتقول كتابات الحاخامات بأن هناك تناسباً عكسياً بين الذكاء والحكمة من جهة وبين الجمال من جهة أخرى؛ وبأن جمال الحاخام ضد مصلحته ـ أنظر نص ([تعنيت] / صِيّام 7أ) المسجل في فصل (الاعتناق والهداية).

ب هل إن المقصود هنا جبال سلمى ببلاد طيء بالحجاز؟

(هيروسوليما)، ويربطها باليهود[15] وأورسليم، ويربط البحيرة العريضة بالبحر الميت. لكن استنتاجه هو أقرب إلى السذاجة منه إلى الصحة. إن الأقوام المشار إليهم في الأسطر السابقة هم بلا شك الأثيوبيون الشرقيون. وقد استعار خويرليوس المصطلح (التلال السُلَيْمِيَّة) من هومير {الأوديسا، البيت 283 حيث يذكرون فورا بعد الأثيوبيين}؛ كما وكان في الوقت نفسه يفكر في وصف صديقه هيرودوت للأثيوبيين الشرقيين[أ] عند ذكره لمكونات جيش خيركس (مكتبة التاريخ 7: 70). وقد تميز هؤلاء عن الأثيوبيين الغربيين فقط من ناحية اللغة ومظهر شعرهم. لقد كانوا ذوي شعر سَبْط، وارتدوا على رؤوسهم فروة الخيل بآذانها وعنق الشعر. . . .وكانوا يتكلمون الفينيقية لأن الفينيقيين، ووفق ما يقولونه هم عن أنفسهم، كانوا يقطنون قرب البحر الأحمر (مكتبة التاريخ 7: 89)، أي (البحيرة العريضة) التي أشار إليها الشاعر. أما قَصة الشعر الدائرية فكانت من ممارسات جيرانهم العرب (مكتبة التاريخ 3:8)، وكان محظوراً على اليهود {اليهوذيين} ممارستها[16])).

ويعود يوسفوس إلى مسألة أصل الاسم فلسطين في القسم (1: 6،2) من مؤلف (حوليات. . .) حيث يقول التالي: ((وكان لمرصيوس ثمانية أبناء قطنوا جميعاً المنطقة الممتدة من غزة إلى مصر؛ لكن فلسطينوس هو الوحيد الذي حافظت بلاده على اسم مؤسسها، والسبب أن الإغريق يطلقون على هذا القسم اسم فلسطين[17])). ومن الواضح أن مرجع يوسفوس في هذا كان نصوصا سجل أحدها في التوراة أقربها هو سفر التكوين (10: 13-14) الذي تعاملنا معه في قسم سابق من هذا الفصل. ولن نتوقف كثيرا عند الاسم (مرصيوس) المسجل أعلاه حيث وجب أن يكون (مصريموس) وذلك وفق الرسم اليوناني، أي لغة المؤلِّف، لكن المشكلة تبقى قائمة حيث أن العهد القديم لا يشير إطلاقا لابن مزعوم لمصريم باسم فلسطين.

ومن الأمور الجديرة بالملاحظة أن يوسفوس نفسه وظف الاسم فلسطين في مجال تحديده لموقع مدينة دمشق وإقليم اللجة بالقول ((. . . . ولكن كان لآرام أربعة أبناء قام منهم أوسوس بتأسيس اللجة ودمشق اللتين تقعان وسط المنطقة بين فلسطين وجوف سورية)).[18] بل إننا نجد أنه وظف الاسم الجغرافي فلسطين، بدلاً من اسم المقاطعة الرسمي، أي يهوذا، للدلالة على كامل البلاد[19].

أ المقصود هنا (كُوشِيّو جزيرة العرب). ز.م.

ننتقل الآن إلى مؤلف آخر يتعامل مع مرحلة ما قبل الاحتلال السلوقي للمشرق العربي، ونعني بذلك كتاب (التقدم)[20] الذي كتبه المؤرخ الروماني فلافيوس أريان[أ] اعتمادا على كِتاب المؤرخ الإغريقي كزنوفون (430 ـ 354 ق.م)، وأيضاً على تقارير أحد قادة الإسكندر العسكريين الأميرال نيارخوس الذي عُهِد إليه حوالي عام (325 ق.م) مهمة استطلاع سواحل جزيرة العرب الجنوبية انطلاقاً من مصب نهر الفرات، أي من شط العرب. ورغم أن هذا المؤلَّف كتب فترة طويلة بعد وفاة الإسكندر المقدوني، إلا أن اعتماد الكاتب على تقارير خطية قديمة يبرّر استشارته، علماً بأن أهل الاختصاص يتخذون من كتابات أريان موقفاً إيجابياً ويعتبرونها نقدية وموضوعية ودقيقة.[21]

من المعروف أن الإسكندر المقدوني قاد جيوشه انطلاقا من اليونان تجاه المشرق العربي الذي كان خاضعا حينئذ للاحتلال الفارسي، واستمز في تقدمه جنوباً عبر صيدا وصور حتى مدينة غزة، ومنها انطلق إلى مصر واحتلها. وهنا تحديدا يقول أريان في القسم (2: 25، 4) من كتاب (التقدم) التالي: ((لكن الإسكندر قرر الاستمرار في التتدم نحو مصر. وهنا انضمت إليه باقي أقسام سورية التي تعرف باسم فلسطين[22] ولم يرفض أحد الخضوع له باستثناء حاكم مدينة غزة[23] الخصي المسمى بَطيس. بل على العكس من ذلك، لقد قام بتوظيف مرتزقة عرب وكَدَّس منذ فترة طويلة مؤونة كافية لمواجهة فترة حصار طويلة. . . .)). ويعود المؤرخ أريان لذكر الإقليم، على لسان الإسكندر المقدوني، في خطاب وجهه إلى قواته عقب تمردهم ضده في صيف عام (324 ق.م) بالقول: ((. . . فأنتم المستفيدون من كل ما توفره بضائع مصر أو برقة[24] اللتين تمكّنّا من أخذهما دون اللجوء إلى السيف، وكل سورية[25] وفلسطين وما بين النهرين[26] هي ملككم تماما مثل بابل وبكتيريا وسوسة، وكذلك ثروات ليديا وفارس وبضائع الهند والبحر الأقصى. . . .)).

وفي مقابل هذه الحقيقة نجد أن يوسفوس فلافيوس يذكر في القسم (11: 3) من مؤلف (حوليات. . .) أن الإسكندر المقدوني قام إبان حصار قواته لجزيرة صور الذي امتد من شهر كانون الثاني حتى تموز عام 332 قبل الميلاد، أي ما يقرب من ثمانية أشهر، بطلب مساعدة اليهوذيين (كذا؟) في كتاب حمله وفد منه إلى كبير كهنتهم واسمه سمعان العادل،[27] وأنهم لن يندموا على مصادقتهم للمقدونيين، لكنهم رفضوا بحجة

أ ضابط وموظف في الإمبراطورية الرومانية (95-175 للميلاد).

التزامهم بالولاء للفرس.[28] كما يسجل يوسفوس في المقطع نفسه بأن الإسكندر المقدوني توجه إلى القدس فور اقتحامه مدينة غزة حيث قدم ضحية لإله التوراة في الهيكل وفق تعاليم الكهنة! لكن لا شك هناك في أن يوسفوس اختلق هذه القصة، ومما يفضح ذلك قوله إن الإسكندر المقدوني قرأ سفر دانيال والذي يحوي إشارات إلى أحداث جرت بعد وفاة القائد المقدوني. كما وجب التذكير بأن كبير الكهنة الذي زعم يوسفوس بأنه التقى الإسكندر المقدوني لم يظهر على الساحة إلا بعد قرن من ذلك الزمن.[أ]

وإذا راجعنا كتاب (الظواهر الجوية)[29] الذي كتبه أرسطو (384 ـ 322 قبل الميلاد) نقرأ فيه التالي ـ والترجمة لنا عن النص الإنجليزي: ((وإذا كانت هناك أية صحة في القصص التي يروونها عن بحيرة في فلسطين، فإنها ستظهر من خلال ما أقوله. . .)).

والأمر ذاته ينطبق على كتابات الفيلسوف الإغريقي ثيوفراستوس (372 ـ 288 قبل الميلاد) الذي أشار في أحد مؤلفاته[30] إلى اليهوذيين، لكنه لم يسجل علمه بوجود إقليم أو مقاطعة بالاسم، ولم ينقل لنا معرفته بوجود مدينة اسمها أورشليم. وبالإضافة إلى ذلك، يلاحظ أنه أطلق على وادي الأردن اسم (وادي سورية)، وعلى شجرة البلسم التي تنمو قرب أريحا اسم (بلسم سورية). كما نقرأ تصنيفه لليهوذيين كقطاع فلسفي من السوريين ليس إلا.

وتتكرر المسألة في كتابات هيرونيموس الكاردي (ما بين النصف الثاني من القرن الرابع والنصف الأول من القرن الثاني قبل الميلاد) حيث يشير إلى البحر الميت في (بلاد النبطيين) ولا يعرف إقليماً باسم يهوذا أو قوماً باسم يهوذيين/ بني إسرءيل. . .الخ[31]

ولا يختلف الوضع في كتابات كزنوفيلوس (القرن الثالث قبل الميلاد) الذي أشار إلى البحر الميت ـ قرب يافا، لكنه لم ينقل لقرائه علمه بوجود مدينة اسمها أورشليم أو إقليم يهوذا أو قوم باسم يهوذيين.

أ لم يكن الإسكندر المقدوني ليلتزم بأية تعاليم حيث أعلن نفسه إلهاً وقرر احتلال بلاد العرب لأنهم لم يعترفوا به بصفته هذه. ويجب عدم نسيان أنه شن حروباً مارس فيها مختلف ضروب الوحشية والهمجية تجاه الأقوام المهزومة، وقام بحرق مدنهم التي لم تقبل بالخضوع له واستعبد سكانها وعمل على بيعهم كرقيق. كما علينا تذكر أن جوهر حلم الإسكندر المقدوني بعالم واحد هو كابوس للعالم لأنه من غير الممكن أن يعني أي شيء سوى أَغْرَقَتِهِ، وفرض حضارة قومه على الشعوب التي أخضعها. أولا يذكرنا هذا بشعار (عالم واحد) هذه الأيام، والذي لا يعني سوى أمركته!!

وأشار العالم الإغريقي إراتوسثنيس (275 ـ 194 قبل الميلاد) إلى البحر الميت، لكنه لا يعرف لا يهوذا ولا يهوذيين ولا أورشليم، بل يقول إن المنطقة المحيطة بالبحر الميت تتشكل من مستنقعات.

والمسألة تتكرر في كتابات باليمو الإليومي (النصف الأول من القرن الثاني قبل الميلاد) حيث يشير إلى عسكرة قوات مصرية في البلاد المسماة سورية ـ فلسطين.

وذكر المؤرخ الإغريقي أبيان[32] (100-170 للميلاد) الإقليم باسم (فلسطين / سورية الفلسطينية)، ليس عند وصفه لمقاطعات الإمبراطورية الرومانية[33] فحسب ـ أي عند الحديث عن التقسيم الإداري، وإنما أيضاً عندما ذكر توسع الأخيرة في المشرق العربي ـ أي عند تسجيله أسماء الأقاليم الجغرافية.[34]

كما أثار انتباه أهل الاختصاص أن المؤرخ وعضو مجلس الشيوخ الروماني كاسيوس ديو (160 ـ 235 للميلاد)[35] أشار إلى الإقليم باسم فلسطين. فعلى سبيل المثال نقرأ أنه أطلق على ما يعرف في الخطاب الكتابي والاستشراقي باسم «مملكة» الحسمونيين اسم (سورية الفلسطينية)[36]. كما نجد أنه ذكر في مقاطع أخرى[37] الإقليم باسم فلسطين[38] بدلا من تعريفها باسمها الإداري الرسمي،[أ] أي (يهوذا). ومن الطريف أن كاسيوس ديو أدرك أن البعض قد يدهش من استعماله الاسم فلسطين الأمر الذي جعله يشرح ذلك بالقول: ((وهذا كان مسار الأحداث في فلسطين، ذلك أن هذا هو الاسم الذي أعطي لتلك البلاد الممتدة من فينيقيا حتى مصر على امتداد البحر الداخلي؛ وقد اكتسبوا اسما آخَرَ: فقد عرفت البلاد باسم يهوذا وعرف السكان أنفسهم بأنهم يهوذيون. ولا أعلم كيف اكتسبوا هذا الاسم، لكنه ينطبق على كل الناس الذي أخذوا بعاداتهم وإن انتموا إلى أجناس أخرى.[ب] وهذه الجماعة موجودة حتى بين الرومان، ورغم أنها اضطهِدت بشدة، فقد تكاثر عددها إلى درجة هائلة)).[39]

ولم يختلف الأمر عند يوليوس أفريقانوس الذي أشار إلى الإقليم باسم (سورية الفلسطينية)،[40] كما أطلق الجغرافي بطليموس (ولد بعد عام 83 للميلاد وتوفي بعد عام

أ وهو ما وجب أن يفعله بسبب كونه عضواً في السلطة الحاكمة، وعليه بالتالي الالتزام بالأسماء المعتمدة رسميا.

ب لا شك أن كاسيوس دِيو يشير هنا إلى مجموعات المعتنقين الذين تبنوا تعاليم يَهْوِيَّة وهو ما يقصده من قوله ((. . .وإن انتموا إلى أجناس أخرى. . .)). ومن الواضح هنا أن الحديث عن الصفاء العرقي لليهويين أو اليهوذيين أو اليهود، هو ضرب من الهوس العرقي ليس إلا.

161 للميلاد) على البلاد الاسم ذاته، أي (سورية الفلسطينية)، رغم أنه ذكر أيضاً الاسم يهوذا، وربما قصد بذلك اسم المقاطعة الإداري.

وكان الفيلسوف فيلو السكندري[أ] (25 قبل الميلاد ـ 50 م) يلحق الإشارة إلى فلسطين بالاسم (يهوذا)، لكن فقط للدلالة عليها بالاسم الرسمي كمقاطعة إدارية، بينما وظف الاسم (سورية الفلسطينية) عندما كان يتحدث عن اسم الإقليم الجغرافي، ومن ذلك على سبيل المثال عندما شرح الاسم (أرض كنعان) على أنها (سورية الفلسطينية)، علماً بأنه وظف هذا الاسم للدلالة على اسم الإقليم الذي سكنه جزء كبير من اليهوذيين.[41]

ويلاحظ أيضاً أن كتب الأبوكريفا تشير إلى فلسطين وبلاد الفلسطينيين.[42]

والأمر ذاته يسري على الكتابات الحاخامية ومنها التلمود الذي يذكر فلسطين بالاسم، أي [فليسطينه]، ومن ذلك على سبيل المثال في (مدراش أحا ربا أ 5).[ب] وبالإضافة إلى ذلك نجد الاسم فلسطين [فلسطيني] في (برشيت ربا 90 (57أ)) القائل: فكان جوع في جميع البلدان (تكوين 41:54)؛ في ثلاثة بلدان، في فينيقيا، في بلاد العرب (الإسماعيليين) وفي فلسطين [فلسطيني].[43]

ومن المعروف أيضاً أن آباء الكنيسة ومنهم أوريغنِس (185–254 م)، هِيرونيمُس (توفي عام 420 للميلاد) وأسقف مدينة قيسارية وأبو الكنيسة يوزِبيوس (توفي عام 339 للميلاد)[44] وظفوا الاسم فلسطين للدلالة على منطقة تتجاوز حدودها المفهوم الكتابي بكثير. فأبو الكنيسة على سبيل المثال وصف المدن قيسارية، يافا، يبنة (يمنيا)، عمواس، فيلا (خربة طبقة فحل)، رفح، بيسان، سبسطية وهيبو (سوسيتا) بأنها فلسطينية، متجاوزا بذلك بشكل كبير الحدود التقليدية المعمول بها اعتماداً على التأويلات التقليدية للعهد القديم. وقد سجل أن الكَرمِل يشكل الحدود بين فلسطين وفينيقيا، وهي نفس التخوم التي سجلها هيرودوت بضعة قرون قبله.[45]

لكن يوسفوس فلافيوس الذي كان يدافع عن «قِدَم» ملّته في فلسطين أشار في

أ عرف أيضا باسم (فيلو اليهوذي).

ب لذلك لا ندري سبب «تعفّف» الكتاب الصهاينة من استعمال الاسم فلسطين حيث نرى أنهم يستبدلون به في كتاباتهم التاريخية دوما (أرض إسرءيل [ءرص يسرءيل])، والذي هو مصطلح لاهوتي، وليس اسماً جغرافياً أو إدارياً. السبب هو سياسي ديني بما يوضح طبيعة وجوهر كتاباتهم عن الموضوع.

مؤلفه (ضد أبيون) إلى مجموعة من الكتّاب الإغريق الذين كتبوا عن اليهوذيّن ويهوذا، وهو ما يعيدنا إلى مسألة تقويمه من قبل أهل الاختصاص والتي ذكرناها آنفا. إن عدم توافر أية نسخة من هذه المؤلفات، وغياب أية إشارة إليها في كتابات المؤلفين الإغريق الآخرين، يولد انطباعاً بأنه استخدم مراجع زوّرها هو أو غيره؛ ومسألة تزوير المؤلفات في تلك المرحلة وما تلاها هي من الأمور المعروفة تماما حيث زُوِّرَ مؤلفه (حوليات. . .) بإضافة ملاحظة إيجابية عن المسيح.

رغم كل ما سبق، نقول إن الحقائق المسجلة أعلاه لا تتناقض مع احتمال صحة جانب مما كتبه يوسفوس فلافيوس بخصوص هوية (سوريي فلسطين) الذين عرفهم بأنهم هم أبناء ملته، علماً بأنه وظف المصطلح الأخير بصفة مزدوجة، أي دينية ودينية - عرقية. ونقصد بذلك أن التوحيد والتعبد ليهوه كانا معروفَيْن في الإقليم، لكن دون أن يكون المتعبّدون له يهوذيين أو من بني إسرءيل، ولكننا سنعود إلى هذه المسألة في القسم الثاني من هذا المؤلف.

الآن ننهي هذا الجزء من المؤلف بالقول إن الكثيرين من المؤرخين والجغرافيين الإغريق الذين عاشوا في المرحلة الواقعة بين الاحتلالين الفارسي والإغريقي للمشرق العربي، وتعاملوا مع التقسيم الجغرافي-الاثني للمنطقة لم يسمعوا لا بإسرءيل ولا بأورشليم، ولم يشر أي منهما إلى إقليم باسم 'يهوذا' أو 'سمر / شمرون'. على العكس من ذلك كله، نجد أنهم عَرَّفوا الإقليم باسم سورية-فلسطين.

هوامش (فلسطين ـ الإقليم):

(1) كل الاقتباسات من ترجمتنا عن النسخة الألمانية التالية:

Herodot *Das Geschichtswerk*. Übertragen von Theodor Braun. Berlin 1985.

(2) جزيرة في بحر اللاكوني.

(3) عاصمة إقليم ليديا الإغريقي، وتقع حاليا في تركيا .

(4) المقصود هنا القسم الثاني من المنطقة المتاخمة لبلاد فارس.

(5) الاقتباسات كافتها من ترجمتنا عن مؤلفات يوسفوس فلافيوس المسجلة تاليا وتلك المتوافرة على الإنترنت تحت العنوان التالي:

http://ccel.wheaton.edu/j/josephus/JOSEPHUS.HTM.

Josephus, 10 Volumes. Translated by H. Thackeray, R. Marcus, Allen Wikren, and L.H. Feldman. Loeb Classical Library. Cambridge (Ma), London, 1967[4].

(6) Ebenda.

(7) Antiquitates Judaicae.

(8) Bellum Judaicum.

(9) Vitae.

(10) Contra Apionem.

(11) Willrich, H. *Urkundenfälschung in der hellenistisch-jüdischen Literature*. Göttingen 1924, p. 2.

(12) من أجل التعرف إلى تفصيل آراء أهل الاختصاص في يوسفوس فلافيوس وكتاباته، أنظر المادة عنه في الموسوعة التالية:

Hölscher, G. "Josephus." *PW* 18 (1916) 1934-2000.

(13) *Contra Apion* 1:82, 224.

(14) *Contra Apionem* 1:170-75.

(15) الأصح (باليهوذيين) ـ ز. م.

(16) يقول سفر اللاويين 19 :27 بهذا الخصوص التالي: ((لا تحلقوا رؤوسكم حول أطرافها)). كما ويرد في سفر إرميا 9 :25 التالي: ((وستأتي أيام يقول يهوه أعاقب فيها المختونين بالجسد مع غير المختونين من أهل مصريم ويهوذا وأدوم وعمون ومؤآب ومن مقصوصي الشّعر)).

(17) Palaistinae.

(18) *Antiquitates* 1:6, 4.

(19) Ebenda 20:259.

(20) Arrian, *Der Alexanderzug - Indische Geschichte*. Griechisch und Deutsch fon Gerhard Wirth und Oskar Hinüber. Berlin 1985.

(21) أنظر مادة (Arrian) في الموسوعة التالية: . . .*PW*.

(22) Palaistinae.

(23) Gaza.

(24) Kyrene

(25) في النص اليوناني Koilesyria. وهناك من العلماء من يترجم الاسم إلى (جوف سورية) بينما يرى آخرون أنه أغْرَقَةٌ لاسم أصلي «سامي» هو (كل سورية) – أنظر مادة Koilesyria في الموسوعة التالية *PW*.

هنا نود التذكير بأن الإغريق وظفوا المصطلح (كل سورية) بدلالات تختلف من زمن لآخر. فقد أطلق الإغريق هذا الاسم على سهل البقاع الذي يقع بين سلسلتيّ جبال لبنان الغربية وجبال لبنان الشرقية. لكنه استخدم أيضا للدلالة على كافة مناطق المشرق العربي الواقعة غربي نهر الفرات بدءا من فلسطين – باستثناء (فينيقيا)، أي الساحل الشامي بدءا من خربة دور بوسط فلسطين المحتلة جنوبا مرورا بجزيرة أرواد على الساحل السوري شمالا – وحتى مناطق تقع حاليا في الدولة التركية، وذلك تمييزا له عن (شرق الفرات). كما وظف الإغريق الاسم للدلالة على المنطقة الممتدة من البحر الأبيض المتوسط وحتى البحر الأسود.

(26) Mesopotamia.

(27) وإليه يشير إنجيل لوقا 2: 25.

(28) تتردد هذه الرواية المختلقة من الأساس أيضا في التلمود – باب يوما 69 أ.

(29) *Meteorologica* II, p. 359b.

(30) Pötscher, W. *Theophrastos*. Leiden 1964.

(31) Schubert, K. *Die Quellen zur Geschichte der Diadochenzeit*. Leipzig 1914, pp. 6ff.

(32) أبيانوس السكندري. مؤرخ إغريقي تسلم العديد من المواقع الإدارية في الإسكندرية إبان حكم القيصر هدريان (117 ـ 138 للميلاد). كتب مؤلف عن تاريخ روما في 24 كتابا لم يصلنا منها سوى نصفها.

(33) *Prooem*. 2, In Stern, M. (ed.) *Greek and Latin authors on Jews and Judaism*. Jerusalem 1976-1980.

(34) *Syr*. 50; *Mithr*. 106, 115, 118, *Ebenda*.

(35) مؤرخ وعضو مجلس الشيوخ الروماني. كتب مؤلفاً في ثمانين مجلد عن تاريخ روما منذ تأسيسها وحتى زمنه لم يصلنا منها بشكل مباشر إلا المجلدات 36 ـ 60 وأقسام من مجلدات أخرى مسجلة في مؤلفات كُتَّاب آخرين. تعتبر مؤلفاته أهم مصدر لتاريخ روما.

(36) *Historia Romana* XXXVII 15, 2, *Ebenda*.

(37) *Historia Romana* XXXVI 16, 5; XXXIX 56, 6; XLVII 30,1; 41,4; XLIX 32,5; LXVIII 32,5; LXXV 13,1; XXXVII 38,4. *Ebenda*.

(38) Palaistine.

(39) *Historia Romana* XXXVII 15:5, 17. *Ebenda*.

(40) Bei Eusebius *praep. Ev*. X 10. *Ebenda*.

(41) أنظر المرجع التالي: *Philo*. Translated by: F.H. Colson, Rev. G.H. Whitaker, and Rev. J.W. Earp. Loeb Classical Library. Cambridge, London 1956.

(42) مثلا أسفار اسدراس الثاني 1 : 21، سيراك (سيراخ) 46 : 18، والمكابيين الأول 4 : 30.

(43) أنظر أيضا المقاطع التالية: لاويين ربا 5 (108ب)؛ عدد ربا 10 (158ب)؛ مدراش مراثي 1 : 5 (51ب).

(44) http://www.ccel.wheaton.edu/fathers

(45) *Onomastikon* (Klostermann) 2,1; 6,17; 14,19-20; 20, 19; 22,11-12, 15, 21; 36,13-14; 50,18-20, 54,9; 62,26; 78,9; 90,16-17; 98,9; 104,14; 106,20-21; 110,24; 118,9; 154,22-23; 166, 18-19.

1) الخلفية التاريخية

1:1) فلسطين حتى الاحتلال الفارسي

لأن البحث التاريخي الرصين ليس بتهذيب تكهني، وإنما علم يرتكز على منهجية محافظة وعلى جهد مثابر بهدف تمييز ما نعرفه عما لا نعرفه، على حد رأي توماس طُمبسون، نلخص ما توصلنا إليه حتى الآن من معارف بالقول إن التقصي العلمي بمكوناته اللغوية والآثارية والتاريخية أظهر أن المشرق العربي عرف منذ القرن الرابع عشر قبل الميلاد على الأقل إقليما باسم فلسط ـ وبصيغة الجمع الكنعانية [فلسطيم] الذي عُرِّب لاحقاً إلى فلسطين. لكن النصوص الأدبية المتوافرة لدينا حتى الآن عن الإقليم لا تسمح بتحديد جذور أهله ولا في أي زمن حضروا إليه ولا من أين أتوا، رغم أن اللقى الآثارية أثبتت أنهم لم ينتموا إلى بوتقة حضارية متباينة عن سكان باقي أنحاء ما يعرف تاريخيا باسم بلاد الشام.

كما أثبتت مراجعتنا الدقيقة للكتابات التاريخية والجغرافية الإغريقية التي سجلت حتى القرن الثاني قبل الميلاد أن الإقليم الواقع بين البحر الأبيض المتوسط وبادية الشام عرف فيها أيضاً باسم فلسطين، وهو تحديد على جانب كبير من الأهمية خاصة عند محاولة التعرف إلى البنية السياسية والسكانية للإقليم في المرحلة التاريخية موضوع المؤلف.

وفي المقابل، يقول الخطاب الكتابي والخطاب الاستشراقي، والمعتمدان بشكل كامل على تأويلاتهما لمقاطع توراتية محددة كمرجع، إنه وُجد في المشرق العربي، وفي المنطقة الواقعة غربي نهر الأردن والممتدة من شمالي مدينة القدس وحتى الخليل جنوبا إقليم عرف باسم يهوذا ـ رغم أنه ما من أحد من قدماء المؤرخين والجغرافيين سمع بذلك بما يمنعنا من قبوله لأن الأسماء الجغرافية لا تختفي من الخريطة بسهولة. فنحن

نعرف أن العديد من الأقاليم والمناطق والمدن حافظت على أسمائها لفترة تمتد أكثر من خمسين قرنا. فإذا كانت أرض فلسطين هي التي احتضنت مملكتي إسرءيل ويهوذا، فمن الصعب فهم أو حتى شرح سبب اختفاء الاسمين من كتابات الأقدمين؛ ويضاف إلى ذلك بالطبع باقي أسماء الأقوام المشار إليها في التوراة.[أ] كما وجب تذكر حقيقة أن الكتابات الإغريقية القديمة حتى القرن الثاني قبل الميلاد تصف سكانه بأنهم سوريون، وتشير إليهم بصفة (سوريّو فلسطين). إن هذا الوسم والتقسيم الثقافي والانتماء السكاني في كتابات الإغريق، وعند الرومان من بعدهم، يساير تماماً نتائج أحدث التقصيات الآثارية والتي أثبتت بشكل لا يدع مجالاً للشك أن سكان مرتفعات غربي فلسطين، والتي عادة ما تربط بمملكتي بني إسرءيل وتعرف في الخطابين الكتابي والاستشراقي باسم (يهوذا وسامريا / السامرة[ب])، لم يختلفوا لا ثقافياً ولا حضارياً عمَّن سبقهم من سكان الإقليم ولا عن سكان بقية مناطق فلسطين.

الآن وقد أشرنا مرارا إلى وجهة نظر الخطابين الكتابي والاستشراقي عن تاريخ فلسطين والتي تربطه دون أدنى تردد بالروايات التوراتية وتأويلاته الخاضعة لقرون من الأحكام المسبقة، نرى أن الأمانة العلمية تفرض علينا إبلاغ القارئ بتفاصيل أرضية هذا الفهم حتى يساعده أيضاً في الحكم على الإثباتات المقدمة، ومن ثم تشكيل رأيه بشكل مستقل بعيداً عن أية أحكام مسبقة.

يقول الرأي التقليدي إن أصول قوم التوراة المسمى بني إسرءيل، تعود إلى جد أعلى هو يعقوب [يعقب]، والذي تغير اسمه إلى إسرءيل [يسرءيل]، والمنحدر من جد أعلى هو آدم [ءدم]. فجد قوم التوراة، بنظر كتاب ومحرري العهد القديم، هو جد البشرية جمعاء بدءا من الأخير، مرورا بنوح [نح]، وأبرهم [ءبرهم]، حتى إسحق [يصحق] / (بحرف السامك) ابنه، ويعقوب [يعقب] ابن الأخير، ويوسف [يسف / (بحرف السامك)] ابن يعقوب، وكل هذه الروايات مسجلة في سفر التكوين وبها يختتم.

أ ومن الأمور الجديرة بالملاحظة في هذا المقام أن كل كتب التاريخ الحالية المتخصصة بالمنطقة لا تطلق على الإقليم أي اسم سوى فلسطين، رغم مرور حوالي نصف قرن على تأسيس الكيان الصهيوني على قسم منها. فاسم الأرض لا يتغير مهما طال الزمن، أما «إسرائيل» فهو اسم الكيان السياسي القائم عليها، وليس له علاقة بالأرض، وهو في كل الأحوال زائل، عاجلاً كان ذلك أم آجلاً.

ب سجل الإغريق اسم المقاطعة على نحو (سامريا) والذي يعني (إقليم سمر / شمر) علما بأن سفر الملوك الأول 16: 24-25 يعيد الاسم، كالعادة، إلى شخص اسمه (سمر / شمر).

الرسالة التي ينقلها السفر إذن هي القول بأن قوم التوراة تشكل من تحالف بعض القبائل التي يشار إليها باسم (الأسباط) عرفت إحداها باسم (اللاويين) - أي «لؤي» أو «الأولياء»؟ - التي كان لها وحدها حق تنصيب الكهنة. ومع مرور الزمن اقتصر حق تنصيب الكهنة على عائلة واحدة من آل عمران [عمرام]، والتي أرجعت نسبها إلى هارون [ءهارون]، أو بالأحرى إلى إحدى الشخصيات التوراتية التي عرفت بالاسم والتي تربط في التوراة بِمُشِه (موسى) ـ أيضاً بالأحرى بأحدهم. وكان هذا التجمع البدوي ناطقاً بلسان[أ] يمكن تعريفه بأنه (كنعاني)[1] تعبد في البداية لمجموعة من الآلهة، ثم تحول مع مرور الزمن إلى الأحادية والتعبد لإله عُرف بالاسم يهوه، ثم تحول مرة أخرى على يد الكهنة ليضحي إلهاً موقوفاًعلى أتباع كهنة يهوذا ولفيفهم. فهذه التعاليم ليست توحيدية صرف، وإنما اقتصارية، والفرق بين المفهومين كبير حقا، لكننا سنعود إلى هذه المسألة لاحقاً.

وفي مرحلة معينة من تطوره، وهي لا تهمنا، دخل هذا التجمع القبلي في تحالف مع سبط أو قبيلة باسم يهوذا [يهوده] كانت ناطقة بلسان مختلف يعرف في علوم الألسنيات باسم (الآرامية)، لكنه تخلى عنه لصالح (الكنعانية).[ب] وفي نهاية الأمر شكل ذلك التحالف القبلي رابطة دينية عرفت بالمصطلح (إسرءيل / بنو إسرءيل) أو (كل إسرءيل). وفي زمن لاحق انتقل ذلك التحالف إلى مرحلة الصيرورة الكيانية في «مملكة» أسس نواتها الأولى شخص من سبط بنيامين اسمه شاول، لكنه فقد مركزه وقتل في إحدى المعارك ضد الفلسطيين أو الفلسة، وخلفه شخص من سبط يهوذا ذو أصول عربية (مؤابية) اسمه داود [دَوُد][ت]، والذي يعتبر المؤسس الحقيقي للمملكة. ويحدد الخطاب التوراتي والاستشراقي تاريخ ذلك الحدث في النصف الأول من القرن التاسع قبل الميلاد. وفي النصف الثاني من القرن التاسع انتقل الحكم إلى أحد أبنائه المسمى شْلُمُه (سليمان). وبعد وفاة الأخير انقسمت المملكة إلى واحدة تعرف بالشمالية أو

أ هناك مشكلة في تعريف لغة التوراة التي توصف اعتباطا بأنها (عبرية) ذلك أن العهد القديم لا يعرف لها اسماً، وإن وصفها بأنها لهجة أو لسان كنعان. وفي حقيقة الأمر أنه من الصعب القبول بأن لغة العهد القديم كانت لغة بمعنى الكلمة، أي أنها كانت محكية. وقد بحث العديد من علماء الكتاب هذه المسألة وأجابوا بالنفي على السؤال (هل كانت 'العبرية ـ التوراتية ' لغة)؟

ب يبدو أن المقصود باللغة (اليهوذية) الواردة في سفر الملوك الأول (18:26) هو (الآرامية).

ت لم يعثر العلماء الكتابيون على أثر للفعل [دود] في التوراة بما أقنعهم بأصوله العربية حيث يرون بأنه مشتق من فعل (ود / ودد)، ويكون رديف الاسم بالعربية (حبيب) ـ أنظر الاسم (وداد).

(إسرءيل)، والثانية هي الجنوبية (يهوذا). وقبل استئنافنا لسرد الرأي التقليدي بخصوص التاريخ التالي لقوم التوراة نذكر بأن الآثاريين الكتابيين وصلوا إلى نتيجة مفادها أن فلسطين لم توفر الشروط الأساسية لنشوء مجتمع موحد - قبل مرحلة المملكتين بما يعني أيضاً بأنه من غير الممكن أنه نشأت رؤية لإسرءيل موحدة قبل السبي؛[2] هذا إن كان موطن أولئك القوم فعلا فلسطين.

تعاقب على قيادة مملكة إسرءيل التي ضمت ضمن حدودها عشرة أسباط عاشت في المنطقة الواقعة بين شمالي مدينة القدس وحتى شمالي نابلس، على ذمة الراوي، حكام أو ملوك ينتمون إلى عشائر مختلفة، لكنهم لم يتركوا أي خبر عن أنفسهم، وكل ما يعرف عنهم يستقى مما يرد في التوراة المسجلة من قبل الطرف المعادي لهم تماما، أي من قبل كهنة يهوذا ولفيفهم. وقد زالت تلك المملكة من الوجود حين قضت عليها القوات الآشورية بقيادة سرغون الثاني حوالي (عام 721 ق.م). أما مملكة يهوذا فقد ضمت، بالإضافة إلى سكان آخرين، سبطي يهوذا وبنيامين عاشا في المنطقة الواقعة من حدود الأولى الجنوبية وحتى مدينة الخليل جنوبا، وتعاقب على حكمها ملوك ينتمون، وفق الرواية التوراتية بالطبع، لعائلة داود مؤسس مملكة (كل إسرءيل)، واستمرت في الوجود حتى عام (586 ق.م) حين انتهى أمرها على يد قوات الملك البابلي نبوخذنصر الثاني. وهنا تنتهي الرواية التوراتية عن مملكتي يهوذا وإسرءيل، رغم أنها تعود في أقسام متأخرة وخاصة في أسفار عزرا ونحميا للحديث عن «عودة» السبي إلى (أرض الميعاد)، والتي تحدد في الخطاب الكتابي الاستشراقي بأنها مرتفعات فلسطين الغربية.

لكن التنقيبات الآثارية التي قلبت تربة مرتفعات غربي فلسطين رأساً على عقب، خاصة بعدما استكمل العدو الصهيوني (عام 1967م) احتلال باقي أراضي فلسطين «الانتداب»، والتي أظهرت نتائجها تناقضاً مع الرأي التقليدي السائد عن تاريخ الإقليم، قد أدت، ضمن العديد من الأمور، إلى قيام جيل جديد من المتخصصين يرفض البحث في تاريخ الإقليم ضمن الحدود الضيقة التي يرسمها الخطاب الكتابي. وقد أشرنا سابقا إلى أهم النتائج التي وصلت إليها التنقيبات الآثارية الكتابية في فلسطين، وهي التي جعلت العديد من هؤلاء العلماء الكتابيين يبحثون عن مناهج أخرى لقراءة تاريخ فلسطين. ويمكن تلخيص منهجية هؤلاء العلماء في القول بأن تناقض رسالة تلك اللقى مع الرواية التوراتية، أو لنقل مع فهمهم وتأويلهم لها بالأحرى، قادهم إلى طرح فرضية أخرى تقوم على اعتبار القصص المرتبطة بالآباء الأولين، أي أبرهم وإسحق . . . الخ،

وكذلك قصص الخروج والتيه والسيطرة على «أرض الميعاد» وحتى تشكل مملكتي يهوذا وإسرءيل، محض تلفيق من قبل كتبة العهد القديم؛ لكنهم يقبلون الخطوط العامة للروايات التوراتية التي تلي ذلك. كما ينمو تيار محدث في صفوف المؤرخين المتخصصين بالإقليم يرفض التأريخات الكتابية المعمول بها ويرى أنها مصطنعة ويجب إهمالها. فعلى سبيل المثال يعلق توماس طُمبسون على أحد مؤلفات آثاري ألماني بالقول: ((لقد أظهرت دراساته[3] مدى الهشاشة المؤلمة لتأريخات الآثاريات السورية-الفلسطينية؛ ليس فقط تلك المعتمدة على التأريخات المصرية المفترض بأنها ذات أسس، ولكن أيضاً وبشكل خاص تلك التي تربط بتأريخات كتابية مصطنعة متأخرة. . . .)).[4] ونقرأ أيضاً رأي توماس طُمبسون بأن التقاليد الكتابية لا تقدم لنا أرضية حقيقية لوجود مملكة موحدة، وليس بمقدورها عمل ذلك أصلا. . . ولأجل استقامة البحث التاريخي. . . . على المرء أن لا يفترضْ وجود مملكة موحدة قبل أن يتوافر له أولاً برهان موثق، وهو غير موجود أصلا.[5]

نعود الآن إلى براهين الخطاب الكتابي الذي يعتمد العهد القديم مرجعا أساسيا في رسم فهمه لتاريخ الإقليم حتى ما يعرف باسم السبي البابلي، لكنه يستحضر في الوقت نفسه شواهد أخرى دعماً لرأيه سنقوم باستعراضها ومناقشتها تباعا.

الشاهد الأول الذي يشير إليه الخطاب الكتابي هو ما يعرف باسم (نقش مرنفتاح)[6] أو (نقش إسرءيل) الذي يحوي، وفق الرأي السائد، إشارة إلى إلحاق ذلك الملك المصري الهزيمة بمجموعة من الأقوام منها بني إسرءيل. ورغم أن الكثيرين من أهل الاختصاص، بمن فيهم المشككون في الروايات التوراتية، يقبلون القراءة الحالية للاسم إسرءيل في ذلك النقش، إلا أن الحال لم تكن كذلك في الماضي. وقد أبلَغَنا بعض العلماء المتخصصين في اللغة المصرية في لقاءات خاصة جمعتنا بهم قناعتهم بصحة وجود صيغة أخرى لقراءة هذا النقش حيث يمكن نطقه (إزرعيل). لكن رغم الاتفاق العام بين علماء الكتاب على القراءة المعمول بها حاليا، فإنهم على خلاف على كيفية تقييمه.[7] أما الاتجاه الجديد المحدث في الأبحاث الكتابية والذي يقبل بالقراءة التقليدية للاسم، فيرفض اعتبار هذا النقش دليلا على تاريخية بني إسرءيل. وهنا نعود مرة أخرى إلى توماس طُمبسون الذي استشرناه قبلا ونقرأ تعليقه على هذا الأمر حيث يقول: ((وعلى هذا، فليس بإمكان المرء التأكيد على وجود بني إسرءيل التوراة فقط اعتمادا على قوة رسالة «نقش إسرءيل»)).[8]

ويستحضر الخطاب الكتابي شاهداً ثانيا يتمثل في كتابات أخرى تعود إلى العديد من ملوك مصر، وعلى رأسها (القوائم الطبوغرافية) العائدة إلى تحتمس الثالث (1490-1439 ق.م)، والتي تحوي أخبار انتصاراته على كثير من الأقوام والمدن. وقد لاحظ علماء التوراة تشابها بين بعض الأسماء الواردة في تلك القوائم من جهة، وفي العهد القديم من جهة أخرى، وذلك شجعهم على التمسك برأيهم وبصحة الطريق الذي يسيرون عليه، وأن غزوة تحتمس الثالث استهدفت فلسطين وبلاد الشام. وعندما قارنوا بين الأسماء الواردة في تلك القوائم وأسماء مواقع تذكر في العهد القديم من جهة، وبين أسماء أخرى تتكرر في نقوش تعود إلى فراعنة آخرين منهم أمنوفيس الثالث (1403-1365 ق.م)، وسيثو الأول (1303-1290 ق.م)، ورمسيس الثاني (1290-1204 ق.م) ورمسيس الثالث (1193-1162 ق.م) من جهة أخرى، تعززت قناعتهم بصحة فهمهم الجغرافي والتاريخي. وقد قمنا في أول مؤلف لنا نشر عام 1994 تحت عنوان (جغرافية التوراة - مصر وبنو إسرائيل في عسير)، بمقارنة معظم الأسماء المذكورة في (القوائم الطبوغرافية) بأسماء مواقع وأقوام قائمة حاليا في جزيرة العرب وتبين لنا أن وجهة حملات تحتمس الثالث لم تكن بلاد الشام وإنما جزيرة العرب، وأن هدفه، الذي تمكن من تحقيقه على ما يبدو، كان السيطرة على (درب الذهب والبخور) تحديدا.

وبالإضافة إلى ما سبق، يورد الرأي التقليدي شواهدَ أخرى دعماً لتأويلاته، ومنها النقش العائد إلى ملك مصر شيشنق الأول (946-925 قبل الميلاد) الذي يسرد أسماء المواقع والأقوام التي تمكن من إخضاعها، والذي يتفق مضمونه، وإن بشكل عام، مع الخبر الوارد في سفر الملوك الأول (14: 25-26) والقائل: ((. . . في السنة الخامسة لِمُلك رحبعام صعد شيشق ملك مصر لمحاربة أورشليم، فنهب كل ما في خزائن هيكل يهوه وقصر الملك وأخذ تروس الذهب التي صنعها سليمان)). ورغم التوافق بين الروايتين، إلا أن القصة التوراتية مختصرة لأن نقش شيشنق يحوي أسماء مائة وخمسة وخمسين موقعا وقوماً. وحيث أن كمال الصليبي تعامل مع هذه المسألة تفصيلياً في مؤلفه آنف الذكر، فليس هناك من مسوّغ للتوقف عند هذه المسألة.

كما يستعين الخطاب الكتابي بالنقوش الآشورية التي تشير إلى حروب بعض ملوكها ضد مملكتي إسرءيل ويهوذا. فقد جاء في نقش عائد للملك الآشوري شلمنصر الثاني (860-805 ق.م) كان قد عثر عليه في مطلع القرن بالعراق بأنه تسلّم جزية من ((يءُءَ من بيت عمري / [يء ـ ءو ـ ء مءر خو ـ ءُم ـ ري ـ ي])). وقد فهم أن المقصود هنا

مملكة إسرءيل التي يرد في التوراة أنه حكمها لفترة من الزمن سلالة شخص باسم عمري [عـمـري]. ومن الجدير بالذكر أن هذه الإشارة لا ترد في النقش الآشوري بشكل مستقل، وإنما كجزء من نص طويل يتحدث عن انتصارات ذلك الملك ضد العديد من المواقع والشعوب.

ويشير الخطاب الكتابي أيضاً إلى ما يعرف باسم (المسلة السوداء) العائدة إلى ملك أشور شلمنصر الثالث (858–824 ق.م) والموجودة حاليا في المتحف البريطاني، والتي تحوي كتابات ونقوشاً يصور أحدها ملك إسرءيل ياهو جاثيا على ركبتيه يقبّل الأرض أمام ملك أشور.[1] وهناك إشارة أخرى إلى يهوذا في نص يعود إلى الملك الآشوري تغلتبلصر الثالث (745–727 قبل الميلاد) يخلد فيه انتصاراته، ويذكر الجزية التي فرضها على أقوام ومدن أخضعتها قواته ويذكر اسم ((عزر <يا>[9] ياهوذيا [<ءز ـ ري> ـ يا ـ ء ـ ءُ يا ـ ءُ ـ ذَ ـ ءي]) و(عـزريـاهـو يـاهـوذيـا [<ء> ز ـ ري ـ يا ـ ء ـ ءُ يا ـ ءُ ـ دي])).[10] وقد فهم أن المقصود هنا ملك يهوذا عزريا بن أمصيا [عزريه بن ءمصيه] المفترض أنه حكم في الأعوام (778–736 ق.م). ومن الجدير بالذكر أن هذه الإشارة ترد ضمن نص طويل يعدد فيها انتصارات الملك الآشوري على العديد من المواقع والأقوام والأشخاص ومن ضمنهم زبيبي ملكة العرب ومدينة تيماء؟ وسبأ!! رغم أن النص التوراتي الموازي لا ينقل علمه بهذا الحدث. كما يحوي النص إشارة إلى موقع بالاسم ((سمرن / [سَ ـ مِ ـ رِ ـ نَ])) حيث فهم أن المقصود هنا شمرون الوارد ذكرها في سفر الملوك الأول 16: 24، والمعرفة بأنها سبسطية في وسط فلسطين المحتلة.

وقُرئت على نقش آخر، يعود أيضاً لملك أشور تغلتبلصر الثالث، أخبارٌ عن انتصاراته على مجموعة من الأقوام والأشخاص والأقاليم مـنها ((متنبءل / [<م>ا ـ تَ ـ ءن ـ بِ ـ ء ـ يل])) ملك ((أرمداي/ [ءر ـ مَ ـ ذَ ـ ءي]))، والتي يفهم تقليديا أن المقصود بها جزيرة أرواد الواقعة قبالة الساحل الشامي، و((سَنِفُو / [سَ ـ نِ ـ فو]) من ((بيت أماناي / [بيت ـ ءم ـ مَ ـ نَ ـ ءي]))، والتي فهم أن المقصود (بيت.عمون)، أي العمونيين جيران بني إسرءيل الشرقيين؛ ((سلمان / [سَ ـ لَ ـ مَ ـ نو] من (مءباي /

[1] من الجدير بالذكر أن النقش الآشوري يشير إلى ياهو على أنه (ابن عمري)، لكن التوراة تقول في سفر الملوك الثاني 9–10 إنه ملك إسرءيل ياهو بن يهوشافاط بن نمشي (845–818 ق.م)، وإنه ليس من عشيرة عمري التي تسلّمت حكم مملكة إسرءيل (878 ق.م)، بل إنه كان من قضى عليها! وهو ما جعل بعض العلماء الكتابيين يقولون بأنها إشارة (مثيرة للإحراج) أكثر من أي شيء آخر.

[مَ ـ ءَ ـ بَ ـ ءِي])) التي فهم أنها مؤاب التي عرفت في التوراة بأنها كانت جارة بني إسرءيل الشرقية الجنوبية، أي في شرقي فلسطين.

ويتجدد ذكر (بيت عمري) في نقش آخر لسرغون الثاني الذي يشير إلى هزيمة ((بيت خمري / [بيت <ءِ> خُ ـ ءُم ـ رِ ـ ءَ] البعيد) وإيقاع الهزيمة بمصرِ؟ [مُ ـ ءُص ـ ري] قرب رفيخي / [رَ ـ فِ ـ خي] وأخذ خنونو ملك خزيتي / [خَ ـ زِ ـ تي] أسيرا حيث تمّت قيادته إلى أشور)). وقد فهم أن (رفيخي) هي مدينة رفح الواقعة على حدود فلسطين المحتلة مع جزيرة سيناء، وأن (خزيتي) هي مدينة غزة الواقعة أيضاً غربي فلسطين المحتلة.

وتعود الإشارة إلى أحداث مرتبطة بشخصيات ورد ذكرها في التوراة إلى الظهور في نقوش أُخرى تعود لملك أشور سرغون الثاني (722–705 ق.م)، وتذكر إخضاعه لبلاد باسم ((يأودو / [يَ ـ ءُ ـ دُ]))، حيث فهم أن المقصود بها يهوذا. كما يذكر النقش حصار ذلك الملك الآشوري لمدينة باسم ((سامرينا / [سَ ـ م ـ رِ ـ نَ])) وسبيه 27290 شخصا من سكانها. كما يقول النقش بأنه استولى على خمسين عربة قتال تعود إليهم وترك لمن تبقى منهم أراضيهم وأعاد فرض الجزية عليهم. ويشير النقش نفسه إلى ((خانونو / [خَ ـ نو ـ نو])) الذي كان ملكاً لمدينة اسمها ((خزيتي / [خَ – زِ – تِ]))، والتي فهم أنها مدينة غزة بفلسطين المحتلة. كما يقول النص نفسه بأن <خنونو> ملك «غزة؟» هذا اتحد مع سِبءَ حاكم مصر؟ لشن حرب على سرغون الثاني، لكنه الأخير انتصر عليهما وأسر الأول بينما تمكن الآخر من الفرار. ويستطرد النص ذاته في الحديث عن ترتيبات سرغون للإقليم حيث ينقل، ضمن أخبار أخرى، انتصاره على تحالف التأم ضده ضم أطرافا عديدة منها ((سامرينا / [سَ ـ م ـ رِ ـ نَ]))، ودحره هذا الحلف قرب موقع باسم ((قرقر / [قَر ـ قَ ـ ري]))، والذي فهم أن المقصود به قرية كركرة الواقعة على نهر العاصي بالقطر السوري. ونجد أن نقوش ذلك الملك الآشوري تذكر في نص آخر مجموعة من الأقوام هم ((فِلستِ / [في ـ ليس ـ تِ])) و((ياودي [يا ـ ءُ ـ دي])) و((ءُدومو / [ءو ـ <دو مو>])) و((مئبي / [مَ ـ ءَ ـ بي])). وقد فُهم بأن المقصود بهذه الأقاليم كل من فلسطين ويهوذا وأدوم وموآب على التوالي، وكلها أسماء ممالك وأقوام كانت جارة لبني إسرءيل، وفق الرواية التوراتية. لكن حيث إن هذه التوراة لا تحوي معلومات طبوغرافية أو إحداثية لموقع تلك الأقوام والمعارك، فسيكون من المضيعة للوقت الدخول في نقاش حول جغرافيتها.

كما يستحضر الخطاب الكتابي والخطاب الاستشراقي شاهدا آخرَ هو ما يسمى

(الحجر المؤابي) أو (حجر ميشع) الذي عثر عليه بشرق فلسطين في القرن الماضي، ويحوي إشارة إلى مؤاب وإسرءيل وأهل جاد. . . .الخ، علماً بأنه سادت قديما قناعة لدى بعض علماء الآثار بأن عرب شرق فلسطين زوّروه[أ] وابتزوا من الفرنسيين الذين اشتروه منهم مبلغا كبيراً في المقابل. وبغض النظر عن هذه المسألة التي لا يمكن حلها إلا باستخدام الطرق التقنية المتطورة للتعرف على زمن النقش، سنفترض أنه قديم فعلا ويعود لملك مؤاب، ونُذَكِّر بأن كمال الصليبي تعامل مع هذه المسألة في مؤلفه (التوراة جاءت من جزيرة العرب) وبَيَّن أن إحداثيات المواقع المذكورة لا تنطبق على جغرافية غربي فلسطين. كما قمنا من ناحيتنا بالتعامل مع العديد من المواقع المذكورة في ذلك النقش في مؤلفنا آنف الذكر وأوضحنا أنها تتطابق بشكل مذهل من الدقة مع مواقع قائمة حتى يومنا هذا في منطقة الطائف.

وهناك من أهل الاختصاص الذين يشددون على توافر إشارات قديمة للعبرانيين؟! في النقوش القديمة حيث يحاولون المطابقة بينهم؟ وبين العفيرو والخفيرو المذكورين في رسائل تل العمارنة وغيرها. وقد تعاملنا بالتفصيل مع مسألة «العبرانيين» في مؤلفنا الثاني عن جغرافية العهد القديم وقدمنا إثباتات كافية بأن التوراة لم توظف ذلك المصطلح كاسم جنس وأن المقصود به أمورٌ عديدة مثل عرب وقلف وغيرهما. كما وأوضحنا في عملنا هذا أن المصطلحين (عبيرو) و(خفيرو) لم يشيرا في النقوش القديمة إلى مجموعة اثنية محددة علماً بأن الكثير من أهل الاختصاص[11] يرفضون أية محاولة للربط بين «العبرانيين» وبين تلك المجموعات. فقد سجل العديد من العلماء المتخصصين بتاريخ الإقليم رأيهم بعدم توافر أي برهان تاريخي يسمح بالربط بين عفيرو رسائل تل العمارنة[ب] وبين بني إسرءيل العبرانية؟، وبغض النظر عن التشابه اللفظي بين المصطلحين.[12]

وبالإضافة إلى كل ما سبق ذكره من شواهد، يستعين الخطاب الكتابي ببعض النقوش الآثارية التي اكتشفت في فلسطين، ومنها ما يعرف باسم (نقش شيلوه) أو (نقش

أ من المثير أن يكون العلماء على قناعة بأن القلم الكنعاني كان معروفا للقبائل العربية حتى القرن الماضي. هذه مسألة جدية وتستحق المتابعة. وهذا يذكرنا بصديق من العراق أبلغنا أن والده كان يكتب في مطلع القرن بعلامات كانت مبهمة بالنسبة له، لكنه اكتشف بعد فترة أنها أكادية.

ب هي مجموعة من الرسائل المسجلة بالأكادية عثر عليها القرن الماضي في قرية العمارنة / تل العمارنة الواقعة قرب مدينة أسيوط بمصر العليا، وتحوي تقارير من أمراء مصريين إلى ملوكهم، وخاصة إلى أخناتون، تتحدث عن الأوضاع التي كانت سائدة حينئذ ببلاد الشام، على ما يراه أهل الاختصاص.

حزيقيا)، والذي عثر عليه في الثلث الأول من القرن الحالي في قرية سلوان الواقعة جنوبي مدينة القدس المحتلة. ويحكي النص المنقوش على حائط نفق مائي؟ وهو موجود حاليا في المتحف الوطني باسطمبول، عن قيام عمال بحفره من جهتين في آن معا، وهو خبر يرد شبيه له في التوراة ويربط بحزقيا ملك يهوذا وبالقرن الثامن قبل الميلاد. ورغم أن النقش لا يشير لا بشكل مباشر ولا غير مباشر إلى يهوذا أو إلى حزقيا أو بني إسرءيل، إلا أن الخطاب الكتابي يرى فيه إثباتاً دامغاً على صحة رأيه. وفي الواقع إن منطلق مثل هذا التقييم غير صحيح إطلاقا. فالمنهجية التي يحق لها ادعاء امتلاك الحد الأدنى من المقومات العلمية تفرض أولاً تقصي إن كان النص التوراتي يعود فعلا إلى القرن الثامن للميلاد أو إلى فترة قريبة من ذلك، وضرورة عدم استبعاد أن تلك المداخلة أو الملاحظة المختصرة عن النفق تعود إلى القرن الثاني قبل الميلاد، وأنها أضيفت إلى أخبار أقدم منها ـ وهنا يكمن أحد هموم كتبة التوراة الذي يهدف إلى وضع الزمان المطلق في جغرافية محددة. لذا فالاحتمال قائم بأن أولئك الكتبة قاموا بأخذ خبر متأخر وربطوه بزمن سابق ليمنحوا كتاباتهم الجديدة «شرعية تاريخية» لا تمتلكها، أو بالعكس. ومن الجدير بالذكر أن الفهم التقليدي لتاريخ هذا النقش يتعرض لتحد من داخل البيت نفسه حيث نشر اثنان من أشهر علماء الكتاب بحثا في إحدى المجلات المتخصصة عبروا فيه عن قناعتهم بأنه يعود إلى القرن الثالث قبل الميلاد ـ هذا على أقدم تقدير.[13]

كما تناقلت الأخبار تمكن مجموعة من علماء الكتاب من تثبيت اسم بيت داود [بيت دود] في بعض النقوش التي عثر عليها، ومنها ما يعرف باسم (الحجر المؤابي) المشار إليه أعلاه، بما يُثبت! من وجهة نظرهم، خطأ الرأي التجديدي المشكك في الروايات التوراتية عن أحداث ما قبل «انقسام المملكة»، ويثبت في الوقت نفسه أن (الكتاب على حق)! لكن هذه وغيرها من «الاكتشافات» لم ترق لعلماء الكتاب المحدثين الذين شنوا على أدعيائها هجوما عنيفا ووبخوهم على عبثهم بالنصوص.[14] بل إن هناك من العلماء الكتابيين من اتهم علناً آثاريي الكيان الصهيوني بزرعه في تلك المنطقة، أي في (تل القاضي).

وهناك «شهود» أخرى، استحضرها العلماء والآثاريون الكتابيون، رأوا أنها تساعد في نبذ الشكوك في بعض المعلومات الواردة في التوراة ومنها وجود أسماء مواقع ذكرها العهد القديم على أنها تقع ضمن أراضي مملكتي إسرءيل ويهوذا في كتابات بعض المؤرخين والجغرافيين الإغريق المسجلة بدءا من القرن الأول للميلاد. كما حوت تلك الكتابات والتلمود أيضاً، أسماء مواقع في فلسطين تطابق ما ورد في العهد القديم. لهذا

كله ترسخت الرواية السائدة حول موقع موطن بني إسرءيل.

لقد كانت تلك النقوش التي عثر عليها في العراق وفلسطين في نهاية القرن الماضي وبداية القرن الحالي أداة مهمة للمستشرقين في التأكيد على الصحة العامة لبعض الروايات التوراتية، رغم ما تحويه من تناقضات، وأيضاً رغم أن التوراة لا تشير إلى معظم ما ورد فيها. لقد مهدت هذه المكتشفات الطريق أمام علماء التوراة والمستشرقين لقبول غير مشروط للرأي السائد بأن العهد القديم ينقل تجربة بني إسرءيل التاريخية والدينية في فلسطين. لكن من الأمور اللآفتة للنظر بل والمحيرة فعلا أنه لم يعثر في فلسطين وجوارها على أية آثار تثبت بأن الأقاليم المحيطة حملت في العصور القديمة الأسماء التي فهم أن التوراة تشير إليها. فإذا تبين لنا أن النقوش الآشورية التي عثر عليها خارج فلسطين تشير إلى أقاليم وأقوام باسم مؤاب ويهوذا وأدوم وبني عمون وبيت عمري. . . .الخ، فمن الأمور المثيرة للتعجب غياب مثل هذه اللقى في فلسطين نفسها ـ وإجابة الرأي التقليدي المهيمن على الأبحاث الكتابية ما تزال مستحقة.

سنكتفي عند هذا بما عرضناه وننهي هذا القسم من الفصل بالقول إن كل المعلومات المتوافرة عن تاريخ وجغرافية الإقليم تشير إلى أنه عرف باسم فلسطين. وتبين أيضاً أن المؤرخين والجغرافيين الإغريق والرومان الذين كتبوا عن الإقليم الممتد من دمشق شمالا إلى شبه جزيرة سيناء جنوبا، وحتى إلغاء مقاطعة يهوذا الرومانية عام 135 للميلاد، أشاروا إليه باسم فلسطين، وبأنهم لم يعرفوا غيره. كما تبين عدم وجود أية إشارة في المراجع التي تتعامل مع تاريخ فلسطين في الفترة الممتدة من الاحتلال الفارسي وحتى الاحتلال الإغريقي إلى معرفة قدماء المؤرخين والجغرافيين ببني إسرءيل أو بيهوذا أو بيهوذيين أو بأورشليم أو بهيكل، أو حتى إلى غزو قوات نبوخذنصر البابلي الإقليم، وبما يعني أن اسم الإقليم كان منذ القدم فلسطين.

هوامش (فلسطين حتى الاحتلال الفارسي):

(1) Knauf, E. A. "War 'Biblisch-Hebräisch' eine Sprache?" *Zeitschrift für Althebrastik* 3 (1990) 11-23.

(2) Lemche, N. P. *Early Israel - Anthropological and Historical Studies on the Israelite Society before the Monarchy*. Leiden 1985. p. 384.

(3) المقصود هنا عالم الآثار الكتابية الألماني فايبرت ـ أنظر سجل المراجع.

(4) Thompson, Th. *Early History*. . . p. 164.

(5) Thompson, Th. *Early History*. . . p. 131.

(6) المقصود هنا ملك مصر مرنفتاح (1224-1214 قبل الميلاد).

(7) Ahlström, G. and Edelman, E. "Merenptah's Israel." *JNES* 44 (1985) 59-61.

(8) Thompson, Th. *Early History*. . . p. 311.

(9) الأحرف الواقعة بين القوسين المدببين (< >) غير واضحة في النقش الأثري وأضافها العلماء إلى الترجمة اجتهادا.

(10) يلاحظ هنا أن النص الآشوري وظف الوقفة الحنجرية (ء) كرديف لحرف العين في الاسم عزريا، بينما نرى أن النص السابق العائد لشلمنصر الثاني وضع حرف الخاء بدلا من ذلك. فهل هنا حاجة لإعادة النظر في كيفية نطق بعض الأسماء؟

(11) Thompson, Th. *Early History*. . . p. 134f.

(12) Loretz, O. Habiru-Hebräer: Eine sozio-Linguistische Studie über die Herkunft des Genetilitziums 'ibri' vom Appelativum Habiru. *BZAW* 160. Berlin 1984.

(13) Davies, Ph. and Rogerson, J. Was the Siloam Tunnel Built by Hezekiah? In *Biblical Archaeologist (BA)* 59:3 (1996).

(14) Davies, Ph.: "House of David" built on Sand - The Sins of Biblical Maximizers." *Biblical Archaeology Review (BAR)* 7/8 (1994) 54f.

1 : 2) فلسطين من الاحتلال الفارسي حتى الاحتلال الإغريقي

بعد مرور أقل من خمسين عاماً على ما يعرف في الخطاب الكتابي باسم السبي البابلي، شهد المشرق العربي تطورات كان لها تبعات بعيدة الأثر على الأوضاع السياسية والاجتماعية والاقتصادية في المشرق العربي نتجت عن «توحد» الإقليم للمرة الأولى ضمن حدود دولة واحدة هي الإمبراطورية الفارسية بعدما تمكنت قواتها من القضاء على الدولة البابلية الثانية واحتلال عاصمتها بابل عام (540 ق.م). ومن الجدير بالذكر أن آخر ملوك بابل نبونيد هجر عاصمة مملكته واتخذ من تيماء بدلاً منها مقراً له،[1] مهملا بذلك مهامه الدينية، استفز ذلك الكهنة البابليين الذين رأوا في القوة الفارسية مخلصا لهم من الحاكم البابلي الذي أدار الظهر لهم. وفي وجه تصاعد وتيرة وَحِدَّة الخطر الفارسي، خاصة بعد مغازلة امبراطورها قورش للإله البابلي مردوك، أمر نبونيد بإحضار تماثيل كل آلهة المناطق الخاضعة لمملكته ووضْعِها في بابل حتى تقوم مجتمعة بتوفير الحماية للمملكة المنهارة! لكن حتى هذا الإجراء «الجذري» لم يفد، لأن تلك الآلهة لم تتمكن من منع انهيار الدولة البابلية الثانية. وما يهمنا حقا من ذلك التصرف أن اللقى لا تشير إلى تماثيل آلهة يهوذا، رغم أن أهل الاختصاص يرجعون سبب غياب ذكرها في النقوش البابلية إلى عدم جواز تشخيص إله التوراة. طبعا قد يشرح هذا سبب غياب اسم يهوه من النقوش، لكنه غير قادر على شرح عدم ورود أسماء آلهة سورية مشخصة، وربما يعكس حقيقة أن وجهة آخر حملات الدولة البابلية الثانية كانت غربي جزيرة العرب وليس بلاد الشام. وربما هذا أيضاً ما يشرح اتخاذ نبونيد من تيماء بالحجاز مقرا له؛ أي ليس للتعبد في الصحراء، وهو الرأي السائد بين علماء الكتاب، وإنما للإشراف الميداني المباشر على سيطرة مملكته على طرق المواصلات التجارية و(درب البخور والذهب)، أو ربما للبحث عن «وطن بديل» بعدما أدرك اقتراب نهاية بابل؟

قلنا إنه كان للاحتلال الفارسي المشرق العربي تأثير بعيد المدى على أوضاع الإقليم الاقتصادية والسياسية والسكانية حيث نتج عنه، ضمن أمور أخرى، تدمير خطوط التجارة القديمة التي كانت تربط الإقليم بشرقي أفريقيا وجنوب غربي آسيا عبر (درب البخور والذهب). فقد كانت خطوط التجارة المنطلقة من جنوبي جزيرة العرب تسير على طول الطريق الممتد من اليمن مرورا بعسير والحجاز، حيث كانت البضائع تفرغ في ميناء غزة، أو تستمر إلى مناطق أخرى في بلاد الشام، وخلق ذلك نوعاً من الوحدة الاقتصادية بين مختلف أقاليم المشرق العربي، وأدى إلى اعتماد الأقوام القاطنة في المناطق التي تخترقها طرق التجارة بعضهم على بعض، وارتباطهم أيضاً بالتجار العرب

الجنوبيين من جهة وبين أقوام أو سكان موانئ التجارة المطلة على البحر الأبيض المتوسط من جهة أخرى. فقد كان من مصلحة الأقوام القاطنة على طول الخطوط التجارية استمرار التجارة على ذلك الطريق لأنها كانت تتقاضى مبالغ كبيرة مقابل توفيرها الحماية للبضائع النفيسة الآتية من شرقي أفريقيا وشبه القارة الهندية.[1] لكن الوضع اختلف تماماً بعدما احتل الفرس كلاً من بابل وسورية حيث تحولت خطوط التجارة من غربي جزيرة العرب إلى الخليج العربي، ومنه براً نحو موانئ بلاد الشام، وبكل ما عناه هذا التطور من آثار مدمرة للحياة الاقتصادية لغربي جزيرة العرب وما يرتبط بذلك من هجرات جماعية للسكان شمالا وإلى مناطق أخرى لم تتعرض لتلك النكسة الاقتصادية - أو أنها استفادت في الواقع من ذلك الدمار. ولا شك أن المهاجرين شمالا لم يكونوا ممن اعتمد وجوده المادي ورخاءه على خطوط التجارة.

ومن الأمور المؤسفة حقا عدم العثور حتى الآن على أية نقوش أو كتابات أثرية تمكننا من تشكيل فكرة عن حالة المشرق العربي وتقسيمه الجغرافي والسياسي في ظل الاحتلال الفارسي. فكل ما عادت علينا به التنقيبات الأثرية هو محض نقوش متفرقة لا تسمح بأي حال من الأحوال بتشكيل صورة عن أوضاع الإقليم، مهما كانت عمومية.[2] هذا يعني أن الخطاب الكتابي، في رسمه تسلسل الأمور في فلسطين إبّان الاحتلال الفارسي، يعتمد بشكل كامل على تأويل روايات مسجلة في العهد القديم، وعلى سفريّ عزرا ونحميا تحديداً. وقبل الاسترسال نذكر بأن الكثير من علماء الكتاب[3] يرفضون الاعتراف بأية صدقية تاريخية للسفرين، بل هناك من يرى بأنهما لم يكتبا قبل ما يسمى «الانتفاضة الحسمونية»،[4] أي (الحرب الطائفية الأهلية الفلسطينية الأولى). كذلك ثمة رأي قوي بين العلماء الكتابيين يقول بأن دوافع كتابة هذين السفرين لم تكن نقل الحقيقة التاريخية وإنما عرض الفكرة، أي (لما وجب أن يكون قد حصل)، أو (لما يجب أن يحصل)،[5] ويكون الاستنتاج المنطقي هو رفض مقولات «الخروج» و«أرض الميعاد» و«احتلالها» وفق رواية سفر يشوع واعتبارها حكايات ألحقت بالنصوص الكتابية لتبرير مطالبة الكهنة اليهوذيين؟ بالسيطرة على البلاد؛ والأخيرون هم الذين استجلبوا قصص أبرهم {الذي أتى من العراق؟} كبرهان لدعم «أحقيتهم» في القيادة بصفتهم مهاجرين أتوا من الخارج.[6] وبالإضافة إلى ذلك، فقد لاحظ بعض العلماء الكتابيين عدم وجود إشارة

---

1 نحن نرى في هذه الحقيقة جذور كون قوافل الحج تتعاطى التجارة أيضا حيث كان عليها دفع مبالغ من المال مقابل الحماية، وهو ما يعرف حاليا بالمصطلح (حق المرور) في أراضي الآخرين، والذي كان يغطى بالتعامل التجاري.

إلى موسى[7] التوراة في سفري عزرا ونحميا بما أقنعهم بصحة تقويمهم آنف الذكر حيث يبدو أن الكهنة اعتبروا أنفسهم {ممثلين في شخص عزرا – الكائن اللغوي} المنقذين.[8]

سنترك هذه المسألة الآن لنركز على الحدث التاريخي في فلسطين إبان الاحتلال الفارسي، لكننا نكتشف أن المعلومات الموثقة عنه تكاد تكون معدومة. وتعليقا على هذا الوضع المحير يقول العالم الكتابي السويدي الراحل غُسْتا آلشتروم، وهو صاحب أحدث مؤلف عن تاريخ فلسطين، التالي: ((وماذا تعني هذه {التطورات السياسية في الإقليم} للمناطق الداخلية من فلسطين؟ مرة أخرى لا تتوافر عنه أية وثائق. وهنا يمكن الافتراض بأن الحكومة الفارسية كانت ستحاول تأمين موقعها في هذه الأقاليم القريبة من مجال التأثير المصري ـ القبرصي. . . .وفي ظل هذه الخلفية من الممكن طرح السؤال عما إذا كان عزرا ـ الموظف الفارسي ذو الأصول اليهوذية، قد أنيطت به مهمة ضبط {إقليم} يهوذا [يهد]. . . . ويمكن النظر إلى عزرا كأداة في يد الفرس لضبط {إقليم} يهوذا بشكل وثيق ضمن إطار الحكم الاخميني)).[9] ورغم أن المؤلِّف، وغيره من العلماء الكتابيين يشيرون إلى وجود مقاطعة (يهوذا [يهد]) في فلسطين إبان الحكم الفارسي للإقليم، إلا أنه ليس بين أيدينا أية وثائق مستقلة تثبت ذلك حيث ينفي علماء آخرون وجود مثل هذه الإدارة.[10] ونذكر هنا بأن المرجع المستقل الوحيد عن المادة، وهو كتاب (التاريخ) لهيرودوت يقول إن فلسطين كانت جزءاً من مقاطعة (عبر النهر؟) الفارسية. وعلى هذا فإن القائلين بوجود مقاطعة يهوذا مستقلة يعتمدون بشكل كامل على نصوص سفر نحميا، وكذلك على قطعة نقود معدنية عثر عليها في فلسطين نقش عليها كتابة قرأها البعض [يهد]، بينما يفضل آخرون قراءتها على نحو [يُحَنَن].[11] في كل الأحوال لا يمكن نفي، أو حتى التقليل من أهمية ما كتبه المرجع المزامن الوحيد للتقسيمات الإدارية للإمبراطورية الفارسية، أي هيرودوت، والذي لم يشر لا إلى إقليم يهد ولا إلى يهوذا أو إسرءيل. بالطبع إن هذا لا يتناقض أبدا مع احتمال أن الفرس رأوا في كهنة يهوذيين في بابل، أداة مفيدة لضمان الهدوء في بعض مناطق المشرق العربي، وهو الرأي الذي يبديه بعض علماء التاريخ المتخصصين بالإقليم آخذين بعين الاعتبار التأثير القوي للديانة الإيرانية في التعاليم العزرية[أ]، والتي توصف خطأ بأنها يهودية.[12] ألا يقول سفر عزرا بأنه أتى إلى بلاد لا يعرف عاداتها ولا تقاليدها! وهذا يعني، ضمن أمور أخرى، أن فلسطين كانت تضم جماعات ذات مفاهيم دينية وروحية

أ نسبة إلى عزرا ـ ز.م.

واجتماعية مختلفة عما أتى به. كما نلاحظ قول سفر نحميا (8:1-8) إن الناس أصيبوا بالصدمة عندما قرأ عزرا عليهم قوانين موسى، بما يعني أنها كانت شرائع جديدة تماماً، أي ما يعرف في التراث العربي بالبدعة، لكننا سنعود إلى هذه المسألة في قسم لاحق من الكتاب.

المهم في الأمر أنه عندما تمكنت القوات الفارسية من احتلال بابل (عام 539 ق.م)، أعلن ملكها المسمى قورش نفسه ملكا عليها، وعلى العالم بالطبع، رغم أن قواته لم تكن قد احتلت مصر بعد. ونعلم من مؤلف: التاريخ (3:89-97) أن قورش قام بتقسيم الإمبراطورية الفارسية ومستعمراتها إلى عشرين ولاية أو مقاطعة، رغم أن (نقش بهيستون)[13] يشير إلى 22 إقليما، وكانت فلسطين جزءاً من مقاطعة (بابل - عبر النهر).[أ] كما أعلن الإمبراطور الفارسي نفسه حاميا للأقوام التي كانت تعيش ضمن حدود الإمبراطورية البابلية، وأمر بإطلاق سراح الأسرى وإعادة الآلهة التي أمر نبونيد بالاحتفاظ بها أسيرة إلى مدنها الأصلية، وبالسماح بإعادة بناء معابدها، كما وأذن للأقوام المتعبدة لتلك الآلهة بالعودة معها إلى بيوتهم.[ب] وهنا يقول الرأي التقليدي بأنه سمح ليهوذيي السبي؟ بالعودة؟ إلى فلسطين، وذلك وفق (قرار قورش) أو (مذكرة كورش) المشار إليها في سفر عزرا (6:3)، حيث قاموا بمباشرة إعادة بناء الهيكل. ويستشهد الخطاب الكتابي على «صحة» رأيه بقول سفر إشعيا (42:7) ((. . . وتُخرج الأسرى من السجون والجالسين في الظلمة من الحُبُوس. . . .)). لكن بعض أهل الاختصاص يلفتون النظر إلى حقيقية أن (مذكرة كورش) ـ كما ترد الأخبار عنها في سفر عزرا، لا تشير إطلاقا إلى يهوذيي السبي، بل إنها تقول، حتى وفق الترجمة التقليدية المعمول بها، إن إمبراطور فارس أمر ببناء هيكل أو معبد في أورشليم لتقديم الذبائح عليه. كما يلاحظ أن هذه المذكرة المزعومة لا تشير إلى السماح ليهوذيي السبي بالعودة، ولا نجد في سفر عزرا (1:2-4) إشارة مباشرة بذلك. وإذا كانت هناك فعلا «عودة» ليهوذيي السبي، فيحق عندها للمرء التساؤل عن سبب عدم محاولة استفادة السُمَرَة الذين سباهم سرغون الثاني (عام 720 ق.م) من مذكرة قورش بالعودة.

كما وجب ملاحظة أن سفري نحميا وعزرا لا يشيران أبدا إلى الاستعانة بأي من

أ المقصود هنا الأراضي الواقعة غربي نهر الفرات.

ب وهنا نذكر مرة أخرى بأن النقوش البابلية لا تشير إطلاقا إلى قيام نبونيد بإحضار آلهة من سورية وفلسطين كأسرى، وأن ذلك التصرف اقتصر على آلهة الأناضول وأشور وإيران.

أهل الإقليم المذكورين في العهد القديم كجيران ليهوذا ومنهم العرب والمؤابيّون والعمونيّون والجلعاديّون والسمريّون والأدوميّون. . . .الخ. بل إن سفر عزرا لا يذكرهم أصلا. لقد تعامل سفر عزرا مع أقوام الإقليم على أنهم غرباء وأجانب، والوحيدون الذين اعترف بهم كيهوذيين حقيقيين؟ كانوا «السبي» ـ وهو ما أدى في نهاية الأمر إلى انفجار الصراع بين السلطة الحاكمة وبين أهل البلاد.[14]

ولم يقم الإمبراطور الاخميني داريوس الأول الذي تولى الملك في فارس في الأعوام (522–486 ق.م) بتغيير سياسة قورش[15] القاضية بالسماح للسبي في بابل بالعودة إلى أوطانهم؟ ورغم عدم توافر أية آثار فارسية بالعلاقة مع (السبي اليهوذي)، فقد عثر عام 1926 في سورية على وثائق أرخت بالأعوام 560 – 521 قبل الميلاد تقول بالسماح لسكان النيرب بالعودة إلى بلادهم من مستوطنة في بابل اسمها أيضاً النيرب.[16] ومن الجدير بالذكر أنه رافق تولي داريوس الأول الحكم في فارس اندلاع انتفاضات ضده في العديد من أنحاء الإمبراطورية ومستعمراتها، ومنها مصر وبابل وعيلام وبلاد الماديين وبلاد السكيثيين،[أ] إلا أنه تمكن في نهاية الأمر من السيطرة على الأمور، رغم نبوءة سفر حجاي (2:22) التي تنبأت «تَمَنَّت؟» له الهزيمة وتوقعت لحاكم فلسطين «يهوذا؟» أن يأخذ مكانه.

إن تقويم صحة أو تلفيق مسألة ما يقال عن عودة السبي يجب أن تنطلق من أرضية حقيقة أن الفرس حافظوا في مستعمراتهم على أسلوب الحكم هناك ولم يقوموا بفرض سلالات جديدة على الأقاليم، ومن ذلك مدن الساحل الشامي وقبرص حيث قاموا بتعيين أحد أفراد العائلة المحلية الحاكمة المطلع على التشريعات الفارسية كحاكم للمقاطعة. ويلاحظ هنا أن رواية سفر عزرا[17] عن تنظيم ما تشير إليه على أنه مقاطعة يهوذا (الفارسية)، تنقل وضعاً استثنائياً حيث لم تتم الاستعانة بأشخاص من سكان الإقليم الذين هم على دراية بالبلاد وبسكانها وبالعلاقات السائدة هناك بما يسهل من حكمها. لقد كان الحكام المرسلون من بلاد فارس ـ وهذا ينطبق على عزرا وعلى نحميا أيضاً، غرباءَ تماماً عن الإقليم وذلك يتناقض بشكل كامل مع مجمل السياسة الفارسية. لقد كانت سياسة الأخيرين تقوم على تعيين ولاة لهم على الأقاليم المهزومة من أبنائها الموالين لهم بما يسهل من سيطرتهم عليها وبأقل التكاليف. وقد لاحظ الخطاب الكتابي التناقض بين المعلومات الموثقة عن سياسات الفرس تجاه الأقاليم التي تمّ إخضاعها وما

أ من الأمور المثيرة للانتباه أن اسمي فلسطين وسورية لا يردان ضمن المقاطعات المنتفضة.

يرد في سفر عزرا، لكنه لم يتمكن حتى الآن من تقديم شرح استثناء مقاطعة يهوذا المزعومة من مجمل السياسة الفارسية.

وبالإضافة إلى ما سبق، علينا تذكر أن سفر عزرا (3:1) يشير إلى إن ما يسمى (مذكرة قورش) تقول إن كل شعب يهوه تسلّم الحق في المشاركة في بناء الهيكل أو المعبد، وهو ما يتناقض مع التطورات اللاحقة حيث منع غير «السبي» من المشاركة. ونتذكر أيضاً قول السفر بأن ملك فارس وافق على شريعة عزرا بما يعني أنها كتبت عند الفرس.

لهذا كله فإن الشك في تاريخية الأحداث التي يسردها سفري عزرا ونحميا ليس مسوّغاً فحسب، وإنما ضروري أيضاً، علماً بأن كثيراً من العلماء الكتابيين يعدّون ما يسمى (مذكرة قورش) وغيرها من المعلومات الواردة في سفري عزرا ونحميا محض تلفيق ليس إلا.[18]

لذلك يحق لنا القول إنه لا تتوافر لدينا أية معلومات موثقة عن الأوضاع التي سادت في فلسطين حتى بدء الاحتلال الإغريقي، وهو ما يتفق عليه معظم المتخصصين بتاريخ الإقليم حيث يقول المؤرخ السويدي آهلشتروم ((إن بداية الحكم الفارسي في فلسطين محاط بظلمة تاريخية. والشيء نفسه يمكن قوله عن العقود الأخيرة لتلك المرحلة)).[19]

ننهي الآن تعاملنا مع هذه المرحلة من تاريخ فلسطين ونلخص ما وصلنا إليه من استنتاجات بالقول إنه رغم عدم توافر أية وثائق أصلية عن تاريخ المشرق العربي إبان الاحتلال الفارسي الذي امتدّ لفترة قرنين من الزمان، إلا أنه من الممكن توقع المسار العام بالارتباط بالنتائج الاقتصادية، وبالتالي السكانية الناتجة عن اندماجه في وحدة اقتصادية واحدة. ولا شك أن هذا التغير الاقتصادي قد أدى إلى تدمير خطوط التجارة العالمية في تلك المرحلة، والتي كان عمادها جزيرة العرب، و(درب البخور والذهب) تحديداً. إن ما نراه من التدمير الاقتصادي لخطوط التجارة العتيقة قد أدى، ضمن أمور أخرى، إلى هجرات سكانية من المناطق المتضررة في الجنوب باتجاه تلك الأوفر حظاً في الشمال.

هوامش (فلسطين من الاحتلال الفارسي إلى الاحتلال الإغريقي):

(1) Dougherty, *Nebonidus and Belshazzar*. New Haven 1929; Gadd, *AnSt*, 1958; Lambert, "Proceedings of the fifth Seminar for Arabian Studies." London 1972, pp. 53-64.

(2) Ahlström, G. *The History of Palestine*. . . p. 815.

(3) Willrich, H. *Urkundenfälschung in der hellenistisch-jüdischen Literature*. Göttingen 1924, p. 2.

(4) Garbini, G. I. *History and Ideology in Ancient Israel*. London 1988, cited in Thompson, Th. L. *Early History*. . . p. 121.

(5) See Galling, K. *Studien zur Geschichte Israels im persischen Zeitalter*. Tübingen 1964, p. 185-210.

(6) Ahlström, G. *The History of Palestine*. . . p. 846.

(7) يرى الخطاب الكتابي أن أصل الاسم موسى [مشه] مصري وأصله [مس] بمعنى ابن ـ قارن ذلك في أسماء العديد من ملوك مصر ومنهم (أحمس، تحتمس). سبب هذا الرأي هو ربط الخطاب الكتابي لقصص موسى التوراة بمصر وادي النيل. نحن لا نوافق على هذا الرأي ونعتقد أن الرواية التوراتية التي تقول باشتقاق الاسم من فعل [مش] بمعنى انتشل، خُلّص، أنقذ، هي أقرب للصحة، ويكون الرديف العربي (منقذ / المنقذ).

(8) Ahlström, G. *The History of Palestine*. . . p. 875.

(9) Ahlström, G.: *The History of Palestine*. . . *p. 873f.*

(10) Alt, A. Proksch Festschrift 1934; Galling, K.: *Palästina Jahrbücher (PJ)* 1938, p. 75; Reifenberg, A. *Ancient Jewish Coins*. Jerusalem 1940.

(11) Sellers, O. "The Citadel of Beth-Zur."; Galling, K. *PJ* 1938, p. 75.

(12) Colpe, C. "Lichtsymbolic im alten Iran und antiken Judentum." *StG*, 18 (1965) 116-33.

(13) بالفارسية القديمة (بجاستَن) بمعنى (موقع الآلهة / موقع الإله)، وهو اسم جبل يقع على الطريق الذي يصل بابل بهمدان ـ حوالي 30 كم شرقي كرمنشاه حيث عثر هناك على نقش ثلاثي اللغة (فارسي قديم، بابلي جديد، وعيلامي) يعود إلى داريوس الأول ويشير فيه إلى تمكنه من القضاء على الانتفاضات التي اندلعت ضده في الأعوام 522–520 قبل الميلاد.

(14) Ahlström, G. *The History of Palestine*. . . p. 845.

(15) توفي قورش عام 530 قبل الميلاد، وخلفه ابنه قامبيس (530–522 قبل الميلاد).

(16) Fales, F.M. "Remarks on the Neirab Texts." *Orient* 12 (1973) 131-42.

(17) يستعين الخطاب الكتابي في رسم تصوره لتطور الأحداث في فلسطين إبان الاحتلال الفارسي بأسفار ملاخي وزكريا وحجاي ويوئيل أيضا.

Kerissig, H. *Die sozial ökonomische Situation in Juda zu Achämenidenzeit.* Schriften zur Geschichte und Kultur des Alten Orients, 7, Berlin 1973. (18)

Ahlström, G. *The History of Palestine. . .* p. 899. (19)

2) فلسطين تحت الاحتلال الإغريقي

2 : 1) حروب الخلفاء (323 ـ 301 قبل الميلاد)

شكل انتصار الفرس على الدولة البابلية الثانية عام 539 قبل الميلاد بداية استعمارهم لمجمل المشرق العربي ومصر ومعظم بلاد الإغريق، والذي استمر حتى عام 333 قبل الميلاد عندما تمكنت قوات القبائل الإغريقية المتحدة تحت قيادة الإسكندر المقدوني (356 ـ 323 ق.م) من دحرهم عن المشرق العربي ومصر، ثم انطلقت من هناك لاحتلال بابل وفارس حتى وصلت إلى الهند. وعندما توفي الإسكندر المقدوني متأثرا من إصابته بالملاريا، لم يكن فرد من عائلته قادراً على خلافته لأن ابنه الوحيد ولد بعد وفاته، بينما كان شقيقه فيليب متخلفاً عقليا. عندها انقسم قادة الإسكندر العسكريون الذين يعرفون تاريخيا باسم (الخلفاء)،[1] بعضهم على بعض، وقتلوا ابنه وكل أقربائه الذين كان يمكن لهم المطالبة بوراثته، وكذلك المقربين إليه، ثم تفرغوا لمحاربة بعضهم بعضاً في صراعات منهكة عرفت باسم (حروب الخلفاء)، بهدف اقتسام الإمبراطورية الإغريقية التي تأسست تحت قيادته.

ويلاحظ أن العهد القديم بشكل عام وما يسمى منه بالأسفار المتأخرة بشكل خاص، تتجاهل بشكل كامل انهيار الإمبراطورية الفارسية وصعود الإمبراطورية الإغريقية، وهو الحدث الذي هز أركان العالم القديم، باستثناء تعليق عابر هنا وهناك، ومنه إشارة سفر دانيال (8:5) إلى (ذي القرنين) ـ إن كان المقصود هنا فعلا الإسكندر المقدوني. لكن، وكما أشرنا أعلاه، نجد أن الأساطير التلمودية تشير إلى زيارة الإسكندر المقدوني إلى القدس بعيد احتلال قواته لمدينة غزة عام (332 ق.م) وإلى لقاء مع كبير كهنة الهيكل؟ في القدس [يروشليم]؟، مذكرين برفض أهل الاختصاص لقبول أي أساس تاريخي لهذه الحكاية.

وفي مجال تقويمنا لخبر التلمود عن اللقاء المزعوم بين الإسكندر المقدوني وكبير كهنة هيكل القدس سمعان (العادل) قرب قرية أنتيباترس (كفر سابا)، ورغم قناعتنا بعدم صحة استبعاد هرولة أعيان طوائف محددة في إقليم مهزوم، خاصة إذا كانوا لاجئين فيها لتقديم الولاء للسيد الجديد ـ ربما اعتقاداً منهم بأن ذلك سيسهل من هيمنتهم على البلاد وأهلها، إلا أننا لا نقبل به لأسباب عديدة أولها أن كبير الكهنة هذا لم يظهر على الساحة إلا بعد قرن من ذلك الحدث. ومن الجدير بالذكر أن الكتابات الحاخامية، والتلمود جزء منها، تتعامل مع بعض جوانب هذه المرحلة، إلا أن توظيفها في القراءات التاريخية محفوف بمشكلات علمية جمة لأسباب عديدة وعلى رأسها انتماؤها إلى الخطاب التوراتي، وعلى هذا أيضاً يتفق العديد من أهل الاختصاص.[2]

ومن ناحية أخرى، لقد عنى احتلال قوات الإسكندر المقدوني للمشرق العربي تثبيت مرحلة جديدة من تاريخ الإقليم الثقافي تعرف باسم (المرحلة الهلنستية) أو (المرحلة الهلينية) ـ نسبة للقبائل الهلينية[3]. وتتميز هذه المرحلة التي عادة ما تحدد بتولي الإسكندر المقدوني الحكم (في عام 336 ق.م) بداية و(عام 30 ق.م) الذي شهد سقوط مصر للاحتلال الروماني نهاية، بسيادة اليونانية القديمة كلغة الإبداع الروحي للطبقات المتعلمة من شعوب مختلف أقاليم الإمبراطورية الإغريقية. ومن الممكن اعتبار أن هذه المرحلة مرتبطة بمحاولات الإسكندر المقدوني أغرقة العالم في إمبراطورية واحدة يقودها قومه، إلا أنه من الطبيعي أنها لم تبدأ مع الاحتلال حيث وجب النظر إليها على أنها عملية طويلة تثبتت بدوام الاحتلال العسكري.

وفيما يخص وضع فلسطين موضوع هذا المؤلف، فقد تبين لنا من القسم السابق أن معلوماتنا عن وضعها الجغرسياسي حتى وفاة الإسكندر غير واضحة إطلاقا حيث لا نجد إشارات إلى تطور الأحداث هناك، باستثناء ما نعثر عليه في كتابات يوسفوس فلافيوس، والتي تبين أن اعتمادها مرجعاً موثوقاً هو أمر محفوف بالمخاطر بسبب مزجه المستمر الحقيقة التاريخية برغباته وتفسيراته اللاهوتية والأساطير والخرافات، وهو ما يعترف به كثير من العلماء الكتابيين،[4] مذكرين بمجموعة أخرى منهم يعدّون مؤلفاته تلفيقاً ليس إلا[5] ويفضلون الأخذ بكتابات الإغريق وعلى رأسهم المؤرخ وعضو مجلس الشيوخ الروماني كاسيوس ديو (160 – 235 م) وتاسيتوس (55/ 65 – 120 م)[6] عن المسألة، خاصة عندما تتناقض في عرضها للأحداث التي ترد في مؤلفات الأول.[7] هذا يجعل من مسألة التعرف إلى مسار الأحداث هناك بشكل دقيق من الأمور الصعبة، وهو ما تعترف به المراجع التقليدية التي تقول إن تاريخ فلسطين السياسي والاجتماعي في

المرحلة الممتدة من وفاة الإسكندر المقدوني وحتى وفاة الأنطاكي[أ] الثالث، تعدّ مجهولة بالكامل تقريباً.[8] لكن معارفنا عن (حروب الخلفاء) التي امتدت 22 عاما، والتي تبادلوا خلالها السيطرة على فلسطين خمس مرات، تتحسن لأنها استقطبت اهتمام الكتاب الإغريق.

لقد كانت إحدى عواقب تلك الحروب انقسام الإمبراطورية التي تأسست بقيادة الإسكندر المقدوني إلى العديد من الممالك يهمنا منها أولاً السلوقية ـ نسبة إلى قائد قوات الخيالة في جيش الإسكندر واسمه السلوقي نيكاتور، أي (المُظَفَّر)، والذي حكم في الأعوام (356 – 281 ق.م)، وثانيا البطلمية أو البطليسية ـ نسبة إلى بطليموس الأول سوتر، أي (المُنقِذ)، والذي حكم بين الأعوام (367 و 283 ق.م)، لأن سورية وفلسطين شكلتا ميدان صراعهما الدموي اللاحق الذي يعرف باسم (الحروب السورية) والتي تبادلا خلالها احتلال فلسطين وبلاد الشام اثنتين وعشرين مرة في خمس حروب.[ب]

وبالعودة إلى بداية تطورات الصراع بين خلفاء الإسكندر المقدوني، نذكر أن أحد قادته العسكريين واسمه بطليموس، توجه عام (323 ق.م) إلى مصر وأحضر معه، على ما يقال، جثمان قائده الذي كان أعلن نفسه إلّهاً ولكنه مات إثر لدغة بعوضة، ودفنه في مدينة الإسكندرية التي جعل منها عاصمة لدولته حيث حكم مصر من هناك أولاً كوالٍ، ثم كملك بدءاً من عام (305 ق.م) تحت اسم بطليموس الأول سُتَر، معلنا بذلك انفصاله عن الدولة الإغريقية الأم وبدء الهيمنة المطلقة له ولسلالته من بعده على البلاد، والتي عرفت باسمه، أي البطالسة. وانطلق بطليموس الأول من مصر عام (320 ق.م) في حملة عسكرية ضد بلاد الشام تمكن خلالها من ضم مناطق واسعة من المشرق العربي بما في ذلك فلسطين وفينيقيا وسورية إلى مملكته.

لكن أنتيغونوس مونوفثالموس (الأعور) الذي تولى قيادة الإمبراطورية بعد وفاة الإسكندر وحاول منع تفككها إلى ممالك صغيرة، شنّ حرباً ضد البطالسة وأرغم والي

أ باليونانية 'أنطيوخوس'، وكذلك في الترجمة العربية التقليدية للكتاب المقدس ـ والاسم يعني في العربية 'الصامد'.

ب الحرب السورية الأولى (274–272 قبل الميلاد)، (الحرب السورية الثانية 260–253 قبل الميلاد)، (الحرب السورية الثالثة 246–241 قبل الميلاد)، (الحرب السورية الرابعة 221–217 قبل الميلاد)، و(الحرب السورية الخامسة 202–198 قبل الميلاد).

مصر بطليموس على التراجع. كما شنت قواته هجوماً آخرَ على مواقع السلوقي الأول الذي كان واليا على إقليم بابل واحتلت الإقليم بينما تمكن الأخير من الفرار إلى مصر حيث مُنح حق اللجوء. بعدها قام أنتيغونوس بقيادة قواته تجاه فلسطين حيث تمكنت من الوصول إلى ساحلها الجنوبي واحتلال كامل الإقليم حتى مدينة غزة، ومن هناك أرسلها تحت قيادة أحد معاونيه المسمى أثيناوس في حملة عسكرية ضد النبطيين عام 312 قبل الميلاد محاولاً إجلاءهم عن خطوط التجارة واحتلال عاصمتهم البتراء، لكنها أصيبت بهزيمة كبيرة واضطرت للانسحاب.[9] وبعد فترة أرسل أنتيغونوس ابنه دمتريوس في مهمة مماثلة لم تكن نتيجتها بأفضل من الأولى.

وعندما اضطر أنتيغونوس في ذلك الوقت إلى مغادرة المشرق العربي من جديد لمواجهة الاضطرابات التي اندلعت ضده في أنحاء أخرى من مناطق حكمه وترك أمور الإدارة لابنه دمتريوس، اغتنم البطالسة أو البطالمة فرصة غياب القائد العسكري القوي وشنوا حرباً جديدة ضده كان مسرحها فلسطين، وألحقوا خلالها الهزيمة به في معركة اندلعت عام (312 ق.م) قرب تل العجول الواقعة جنوبي مدينة غزة بفلسطين المحتلة، بما فتح المجال أمام السلوقي الأول للتقدم تجاه ولاية بابل وإعادة احتلالها في العام نفسه. وتلا ذلك مجموعة من المعارك تمكن خلالها أنتيغونوس من استرجاع سيطرته على سورية وفلسطين بعد أن طرد البطالسة منها، لكن المعركة الأهم كانت المسماة إبسوس[10] التي اندلعت بين قوات السلوقي الأول وحلفائه من جهة، وقوات أنتيغونوس مونوفثالموس عام 301 قبل الميلاد، والتي قتل فيها الأخير، وأدّى ذلك إلى انهيار إمبراطورية الإسكندر المقدوني بشكل كامل وولادة الممالك الهلنستية على أنقاضها.

وفي أعقاب تلك التطورات الحاسمة قام بطليموس الأول بالتقدم مجددا في بلاد الشام واحتل معظم أقاليمها وضمها لمملكته ـ خلافا لاتفاقه مع السلوقي الأول. ورغم أن دمتريوس ابن أنتيغونوس مونوفثالموس تمكن في ذلك الوقت من الاحتفاظ ببعض مناطق الساحل الشامي ومعظم فلسطين، إلا أنه خسرها عام 286 قبل الميلاد للبطالسة الذين احتفظوا بها حتى حوالي عام 200 قبل الميلاد قبل انسحابهم منها فراراً من القوات السلوقية المتقدمة.

أخيراً، من الأمور الواجب ذكرها وتذكرها أن المراجع التاريخية ذات العلاقة لا تشير بأي شكل من الأشكال إلى أقاليم باسم يهوذا أو سمر أو جلعاد أو غيرها، والتي

عادة ما تربط بجغرافية مملكة يهوذا قبل السبي.[أ] ويلاحظ أيضاً غياب أيّة إشارة إلى مدينة أورشليم أو إلى يهوذيين؟ الاستثناء الوحيد بهذا الخصوص هو يوسفوس فلافيوس الذي يشير في القسم (ا: 209) من مؤلفه (ضد أبيون) ـ مستشهداً بكتابات أغاثرخيدس كنيدوس غير المتوافرة حالياً، إلى قيام بطليموس الأول باحتلال إقليمي يهوذا وسمر ومدينة أورشليم (القدس)، وإلى قيامه باقتياد الكثيرين من سكانها إلى مصر ـ آخذين بعين الاعتبار إشاراتنا السابقة إلى طبيعة كتابات يوسفوس فلافيوس هذا وإلى موقف الكثير من أهل الاختصاص تجاهها، وأيضاً لكونه الوحيد الذي استشهد بتلك المؤلفات؟ فإننا غير قادرين على القبول بها. فقد وُجِد العديد من المؤرخين الإغريق والرومان الذين استعانوا بكتابات من سبقهم من زملائهم، ومنهم أيضاً أغاثرخيدس كنيدوس، لكن لا نجد في أي منها إشارة إلى ما يرد في كتابات يوسفوس فلافيوس ـ وهذه أيضاً مسألة جديرة بالملاحظة.

أ يذكر ديودور الصقلي (80 – 20 قبل الميلاد) الاسم أدوم مرتين في مؤلفه (مكتبة التاريخ 19: 94 و19: 98) في مجال حديثه عن حروب قوات أنتيغونوس ضد النبطيين المشار إليها أعلاه. وحيث أنه يشير إليها مرّة على أنها 'محافظة satrapy' ومرة أخرى على كونها ما يشبه القائمقامية 'cparchy' فمن الواضح أنه كان يتحدث عن وضع قائم أيامه وليس عن تاريخ لأن الوثائق العائدة لتلك المرحلة تشير إلى التقسيم الإداري باسم hyparchy.

هوامش (حروب الخلفاء):

(1) هم أنتيباتروس في أقاليم مقدونيا واليونان، أنتيغونوس في أقاليم فريغيا وليكيا وبامفيليا، البطالمة أو البطالسة في مصر، السلوقيون في سورية وبابل، واللسمخيون في إقليمي بونتوس وثراكيا.

(2) Price, J. *Jerusalem Under Siege - The Collapse of the Jewish State 66-70 CE.* Leiden 1992, p. 198f.

(3) يعود أصل الاسم إلى ملك اسمه (هلن) تقول الخرافات اليونانية إنه حكم إقليم تساليا ببلاد الإغريق، ويعتبر بالتالي أب تلك الأقوام.

(4) Davies, W.D. and Finkelstein L. (eds.) *The Cambridge History of Judaism.* Volume 2 (1989) p. 35.

(5) Davies, W.D. and Finkelstein L *The Cambridge History*. . . p. 181.

(6) آخر مؤرخ روماني مهم. تولى العديد من المناصب في الإمبراطورية الرومانية منها والي بعض الأقاليم الآسيوية. كتب العديد من المؤلفات عن القبائل الجرمانية وأخرى عن تاريخ الأباطرة الرومان.

(7) Price, J. *Jerusalem Under Siege*. . . p. 194.

(8) Ebenda.

(9) *Diodorus Siculus,* Translated by Russel M. Geer. Loeb Classical Library (LCL). London 1983. XIX 95-100.

(10) تقع في إقليم فريغيا بآسيا الصغرى.

2 : 2) فلسطين تحت الحكم البطليسي (301 ـ 198 ق.م)

لا شك أن العامل الاقتصادي كان الدافع الرئيسي لتصميم البطالسة على الاحتفاظ ببلاد الشام تحت سيطرتهم. ففي فلسطين كانت تنتهي خطوط التجارة العتيقة المنطلقة من جنوبي جزيرة العرب عبر (درب البخور والذهب) الذي استعاد مكانته وحيويته بعد اندحار الاحتلال الفارسي عن بلاد الشام وانهيار إمبراطورية الإسكندر المقدوني وانقسامها. فالسيطرة على فلسطين كانت تعني من جهة التحكم أيضاً في المحطات التجارية المتجهة إلى العراق ومصر، ومن جهة أخرى شكلت أهم خط دفاعي للأخيرة في وجه الغزاة المحتملين من آسيا، وهو من الأمور التي وجب عدم إهمالها عند تقييم العلاقة بين الإقليمين. وهذا فعلا ما سعى إليه وحققه بطليموس الأول، رغم أنه كان قد اعترف سابقا للسلوقيين بحق؟ السيطرة عليه. ولا شك أيضاً أن الدافع الاقتصادي هو الذي كان المحرك لقيام بطليموس الثاني عام (278 ق.م) باحتلال بلاد النبطيين وقطع (درب البخور والذهب) وتحويله باتجاه مدينة غزة، وكذلك عبر إعادة الاعتبار للعديد من المدن الفلسطينية.

ورغم أن البطالسة تمكنوا بعد الحرب السورية الأولى والثانية من الاحتفاظ بمقاطعة (سورية وفينيقيا) التي يرى بعض أهل الاختصاص أنها تشكلت إبان عهد الإسكندر المقدوني، إلا أن تلك الصراعات المسلحة كانت مدمرة للإقليم وأهله أولاً، وللطرفين ثانيا، وهو ربما ما يشرح سعي الطرف الأول لإنهاء العراك مع السلوقيين على المقاطعة عبر مصاهرة بين العائلتين. فقد عرض بطليموس الثاني على غريمه السلوقي الأنطاكي الثاني تزويجه ابنته برنيكه بشرط أن يطرد زوجه الأولى، وهو ما تم فعلا. لكن هذه المصاهرة لم تحقق إلا هدوءاً مؤقتاً لأرض فلسطين وباقي بلاد الشام ولأهلها، لأن الأخير حاول قتل عروسه الجديدة وابنها بعدما توفي والدها، وهو ما مهد الطريق أمام اندلاع ما يعرف باسم الحرب السورية الثالثة التي حقق فيها البطالسة انتصاراً هاماً على السلوقيين الذين كانوا متلهّين بحروبهم الداخلية.

وعلى صعيد التطور الثقافي في الإقليم، ورغم غياب التوثيق الدقيق لهذه المرحلة، إلا أنه يمكن تشكيل صورة عامة عن ذلك في التطورات اللاحقة حيث يبدو أن عمليات الأغرقة، الطوعية والقسرية؟ في بعض نواحي الإقليم كانت قطعت شوطاً بعيداً. فالأخبار اللاحقة عن الصراع في فلسطين تشير إلى مدن تسكنها أعداد كبيرة أو حتى أغلبية هلنستية. ومن الجدير بالذكر أن القطعة النقدية التي يعتقد البعض أنه عثر من خلالها على إثبات لوجود مقاطعة [يهد] الفارسية، تحمل نقش البوم الإغريقي وذلك

يعكس تأثيراً، غاية في القوة للأخيرين، على الحياة في تلك المقاطعة ـ إن وجدت فعلا ـ وهنا وجب تذكر أن كثيرين من الإغريق وغير الإغريق عملوا كمرتزقة في صفوف القوات الفارسية، وبالعكس أيضاً، مما عنى حدوث اختلاط كبير بين سكان مختلف الأقاليم، آخذين بعين الاعتبار أن العديد من المدن كان مستوطنات للجند ومحطات تجارية هامة.[1] وقد كشفت التنقيبات الأثرية قرب عتليت عن مدافن لمرتزقة إغريق كانوا يحاربون ضمن صفوف القوات الفارسية، ويبدو أنهم كانوا قد تمثلوا مع أهل البلاد حيث يقول أهل الاختصاص بأنهم كانوا متزوجين من نساء سوريات.[2]

وبالإضافة إلى تلك الجماعات الهلنستية، تشير المصادر اللاحقة عن تاريخ الإقليم إلى وجود أعدادٍ كبيرة من العرب في فلسطين، علما بأن النبطيين تمكنوا في مرحلة لاحقة من الوصول إلى دمشق ولعب دور رئيسي في الصراع الداخلي الدائم الذي تجدد اندلاعه بين الحكام السلوقيين بعضهم ضد بعضهم الآخر.

ومن الأمور الأخرى المعروفة للبحّاثة أن الفكر الديني المشرقي قد كان لقي قبولاً من قبل أعداد كبيرة من الإغريق الذين سكنوا الإقليم،[3] وهو ما استدعى، على ما يبدو، ترجمة العهد القديم إلى اليونانية، وهي النسخة التي تعرف باسم (السبعينية).[أ] ومن غير المستبعد أن عملية الترجمة أنجزت في محاولة لكسب تلك الجماعات من الناطقين بالهلنستية إلى التعاليم التوراتية بعيداً عن العقائد الدينية التوحيدية التي كانت منتشرة في الإقليم، والتي سنستعرضها بشكل مسهب في قسم لاحق من المؤلف.

وهنا نذكر بأن فلسطين كانت جزءاً من مقاطعة مالية اسمها (سورية وفينيقيا) البطليسية، وذلك وفق ما يرد في بعض البرديات حيث ترد الإشارة إلى (مدير عائدات سورية وفلسطين)، التي تعكس حقيقة أن البطالسة كانوا ينظرون إليها كمصدر دخل مادي ليس إلا. وكان من سياسات البطالمة الاقتصادية تعيين مدير ضرائب من سكان المقاطعات أنفسهم، إلا أن الدخل كان يذهب بجله للملك وبطانته. وتفيد المراجع المتخصصة بأن موقع مدير الضرائب كان من المناصب المحببة للأقوياء، أي أثرياء

أ الاسم مشتق من الحكاية المرتبطة بنشوئها والتي تقول بإنجاز الترجمة من قبل 72 عالما في 72 يوما، والتي تنتمي إلى ضرب الأسطورة لأن الرقم 72 هو حاصل (6 أشخاص من الاثني عشر سبطا عملوا ستة أيام في الأسبوع – لأن الكهنة حَرّموا العمل في اليوم السابع). كما تتبين طبيعة الرواية من خلال تحليل لغتها ومفرداتها التي تثبت أن مجموعات كبيرة عملت فيها لفترة تزيد على قرنين من الزمان. والرأي السائد حاليا أن الترجمة نشأت في القرن الثالث قبل الميلاد وتعرضت للعديد من التعديلات كان آخرها في القرن الأول للميلاد.

المقاطعات، وكان على الراغبين في تحصيل تلك الوظيفة دفع مبالغ عالية للملك وبطانته كرشوة حيث تنقل المؤلفات العائدة لتلك المرحلة ضخامة مداخيل مقاطعة (سورية وفينيقيا) للخزينة البطليسية وذلك يعكس أيضاً مدى الضغط الواقع على أهل البلاد. كما وجب تذكر أن العادة المتبعة كانت تحوّل الفلاح غير القادر على دفع الضرائب المستحقة إلى رقيق وبيعه من قبل مدينيه. ويبدو أن الوضع تدهور بشكل كبير مما استدعى تدخل السلطات البطليسية وإصدارها قراراً يمنع هذا التصرف.

هوامش (فلسطين تحت الاحتلال البلطيسي):

(1) أنظر مثلا المرجع التالي :

Griffith, G. T. *The Mercenaries of the Hellenistic World* Groningen 1935 (reprint 1968).

(2) Jones: *Quarterly of the Department of Antiquity of Palestine II* (1933) 57.

(3) أنظر مادة 'Palaestina' في *PW* .

3:2) طوبيون وعنانيّون

قبل الانتقال إلى استعراض أحوال فلسطين إبان الاحتلال السلوقي، من الضروري المرور وإن بشكل سريع ـ وهو ما تسمح لنا به المراجع على أية حال ـ على موضوع مهم لتقصينا، وهو مسألة الصراع بين عشيرتي (العنانيين) و(الطوبيين) في مدينة الهيكل ـ المقاطعة، والتي عرفت لاحقاً باسم أورشليم ويهوذا على التوالي.

يظهر اسما هاتين العشيرتين بالارتباط مع تاريخ فلسطين للمرة الأولى في القسم 12:2، 5 من مؤلف يوسفوس فلافيوس (حوليات. . .). ورغم عدم توافر أية معلومات عنهم من مصادر أخرى، إلا أنه يبدو أن المقصود بالعنانيين العشيرة التي كانت امتلكت منصب كبير كهنة هيكل أو معبد القدس. وكان الطوبيون أيضاً عشيرة ذات نفوذ قوي في مدينة الهيكل ـ المقاطعة، وكذلك في مناطق شرقي فلسطين حيث امتلكوا أراضي فيها. كما وكان لهم هناك قلعة وهيكلٌ خاص بهم، بالإضافة إلى نفوذ قوي في المنطقة المحيطة بمدينة كانت تعرف باسم صور والتي هي الآن (عرق الأمير) في شرقي فلسطين.[أ]

ويبدو أن أول ظهور لعشيرة العنانيين كان إبان (الحرب السورية الثالثة) عندما اندلعت مشاكل بينها وبين البطالسة بسبب رفضها دفع الضرائب للأخيرين، على ما يرد في مؤلف يوسفوس فلافيوس، رغم ارتكابه مجموعة من الأغلاط الكبيرة في تاريخية سرده حيث يقول بأن صدام الطرفين الأول كان إبان عهد بطليموس الخامس إبيفانس (204 ـ 180 ق.م)، بينما الصحيح أن الحرب انتهت عام (241 ق.م). ويلقي يوسفوس باللائمة على كبير كهنة هيكل القدس وطمعه وقصر نظره! وهنا تحديداً نرى ظهور (الطوبيين) في الهيكل ـ المدينة حيث يشير يوسفوس إلى قيام يوسف بن طوبيا أو (طوبياس) ـ زعيم تلك العشيرة بالتوسط بين بطليموس الثالث وبين أونياس (عنانيا؟) الثاني زعيم (العنانيين)، بما يرجح أنه كان من سكان البلاد الميالين إلى الإغريق. وقد نجحت الوساطة وهذا يعني بالضرورة ازدياد نفوذ عشيرته في الهيكل ـ المدينة بحيث أضحت هي الحاكم الفعلي، رغم أن منصب كبير كهنة هيكل القدس بقي لفترة في يد (العنانيين). وتظهر هذه الأحداث وجود انقسام بين الأرستقراطية الفلسطينية اليَهْوِيّة[ب]

أ Lapp and Brett, *Bulletin of the American Schools of Oriental Research*. Nr. 171, pp. 8-55.

ب أنظر مفهومنا لهذه المصطلحات في قسم لاحق من المؤلف.

حيث كان الطوبيون متحمسين للهلنستية بينما كان (العنانيون) أقل ميلا لهم.

ويمكن الاستنتاج من تطورات الأزمة بين هاتين العشيرتين الفلسطينيتين بأن (الطوبيّن) كانوا قد تمكنوا من السيطرة وتسلّم منصب (جامع الضرائب) في فلسطين، ربما حتى في مجمل مقاطعة (سورية وفينيقيا). وحيث أن ذلك المنصب كان هدفاً بحد ذاته لأنه كان يوفر لحامله فرصة النهب والسرقة، فمن الممكن تصور نتائج ذلك على أوضاع السكان الفلسطينيين. فالمحافظة على المنصب كان يستدعي من الموظف استمرار تدفق العوائد المستمرة في الازدياد على الخزينة البطليسية، وهذا كان يعني تزايد الضغط على الفلاحين، والذين كانوا يشكلون غالبية السكان حينئذ، بل حتى على الإقطاعيين.

وإذا أخذنا بعين الاعتبار أن (الطوبيين) كانوا قد جمعوا بين منصبين ديني ودنيوي، وأن المعبد أو الهيكل كان مصرفا لإدارة شؤون الإقليم أو الجماعة أكثر منه مكانا للصلاة وللتعبد،[أ] فمن الممكن تصور أن هذا الوضع أدى في نهاية الأمر إلى تحول في مكانة مدينة الهيكل أو الهيكل ـ المدينة بحيث أضحت كذلك حقا. وقد تمكن (الطوبيون) من الهيمنة على الحياة الاقتصادية في إقليم المدينة ـ الهيكل الذي عرف لاحقاً باسم إقليم يهوذا، بل كان لهم ممثلون لإدارة أمورهم الما'بة في الإسكندرية أيضاً حيث يمكن أن يطلق عليهم صفة (مصرفيي إقليم المدينة ـ الهيكل).

وقد اندلع صراع بين الابن الثامن واسمه هيركانوس وبقية الأخوة في القدس إبان الصراع البطليسي السلوقي على الإقليم، واضطر الأول على إثر هزيمة الأخيرين إلى الانسحاب إلى شرق فلسطين حيث أسس مملكة وهيكلاً في عرق الأمير التي كانت تعرف باسم صور، وذلك وفق ما ذكرنا أعلاه.

أ يمكننا مشابهة دور المعبد أو الهيكل في ذلك الوقت بالفاتيكان. فرغم أن الأخير هو كنيسة ومقر رئيس الكنيسة الكاثوليكية، فإن المكان يضم بيروقراطية هائلة الحجم تقوم بإدارة أعمالها وممتلكاتها، أي أنها مركز إداري ومالي أو مصرفي لتنظيم ممتلكات الكنيسة المادية بالإضافة إلى أنه مقرّ لمتابعة هموم العباد الروحية!

2 : 4) فلسطين تحت الحكم السلوقي (200 ـ 166 '37 'قبل الميلاد)

رغم أن السلوقيين الذين اتخذوا من مدينة أنطاكية عاصمة لهم لم يقوموا في البداية بأي عمل لإجبار البطالسة على تنفيذ البند الخاص بمقاطعة (سورية وفينيقيا) في اتفاق (الخلفاء) المتحالفين ضد أنتيغونوس مونوفثالموس، والقاضي بضمها إلى الطرف الأول، إلا أن التطورات اللاحقة توضح أن ذلك لم يعن تنازلهم عما رأوه من حق وراثي فيها. ويبدو أن قوة البطالسة هي التي أقنعتهم بالتريث، وربما هذا ما يشرح أن مسرح الحروب السورية الثلاث الأولى لم يكن فلسطين وإنما سورية وآسيا الصغرى.

ولم يتغير هذا الوضع إلا بتولي الأنطاكي الثالث الحكم في مملكة السلوقيين وبطليموس الرابع في الإسكندرية حيث قاد الأول عام (221 ق.م) هجوما ضد القوات البطليسية قرب مدينة عنجر (عين جر) الواقعة حاليا في الأراضي اللبنانية. وأتبع ذلك بهجوم آخر ضد (كل سورية)، وتمكن من إلحاق الهزيمة بالبطالسة قرب مدينة الدامور الواقعة على الساحل اللبناني جنوبي مدينة بيروت، تمكنت قواته بعدها من احتلال صور وعكا عام (219 ق.م)، ومنها انطلقت لمحاصرة مدينة دور (خربة البرج)، لكنه وافق على وقف القتال حتى عام (218 ق.م). وبعد فترة شنت قواته هجوما على خربة الكرك الواقعة في شرقي فلسطين وعلى مدينة بيسان الواقعة بفلسطين المحتلة، ثم انطلق لاحتلال مدن أخرى في شرقي فلسطين ومنها ڤيلاّ (خربة طبقة فحل) وجَدَارا (أم قيس) وأبيل (تل أبيل) وربة عمّون (عَمَّان) وشمرون (سبسطية). وفي عام 217 قبل الميلاد اندلعت معركة جديدة بين الطرفين قرب رفح جنوبي مدينة غزة بفلسطين المحتلة انتهت بانتصار البطالسة واستعادة احتلالهم الإقليم.

بدأ الأنطاكي الثالث (الحرب السورية الخامسة) عام (201 ق.م) وتمكن خلالها من احتلال معظم فلسطين، باستثناء مدينة غزة التي أبدت مقاومة ضارية ضده. .وبعد ذلك بفترة قصيرة مُنِيَ البطالسة بهزيمة عسكرية كبيرة في معركة اندلعت قرب مدينة بانياس الواقعة بجانب أحد منابع نهر الأردن في هضبة الجولان المحتلة، فرّوا على إثرها إلى صيدا وذلك سمح للسلوقيين بإعادة احتلال المدن الواقعة في الإقليم. وهناك خبر يرد عند يوسفوس فلافيوس بدخول القوات السلوقية مدينة القدس حيث تلقوا مساعدة من سكانها ضد الحامية البطليسية التي كانت متركزة فيها.

وبعد أن تم للسلوقيين تثبيت احتلالهم الإقليم، أدخلوا بعض التعديلات الإدارية

عليه حيث أضافوا الأراضي المحتلة أخيراً إلى مقاطعة (كل سورية) وفينيقيا.[1] وقد قسمت هذه الأراضي المحتلة إلى إدارات أربع هي إقليم سمر الذي ضم كل من مناطق يهوذا، الجليل، بيسان، يافا، (الطرف الآخر)،[1] أدوم وضم أيضاً يَبْنَة وأسدود، الساحل والذي ضم الشريط الساحلي امتدادا من رأس الناقورة وحتى حدود صحراء سيناء، وأخيراً جِلعاد الذي امتد من مؤاب إلى أرض البَثْنِيَّة بما في ذلك الجولان واللُّجة وحوران والمدن سوسيتا وجدارا (أم قيس) وأبيل (تل أبيل) وتل عشتري وفِيْلاً (خربة طبقة فحل) وجرش ـ أنظر الخريطة رقم 7.[2]

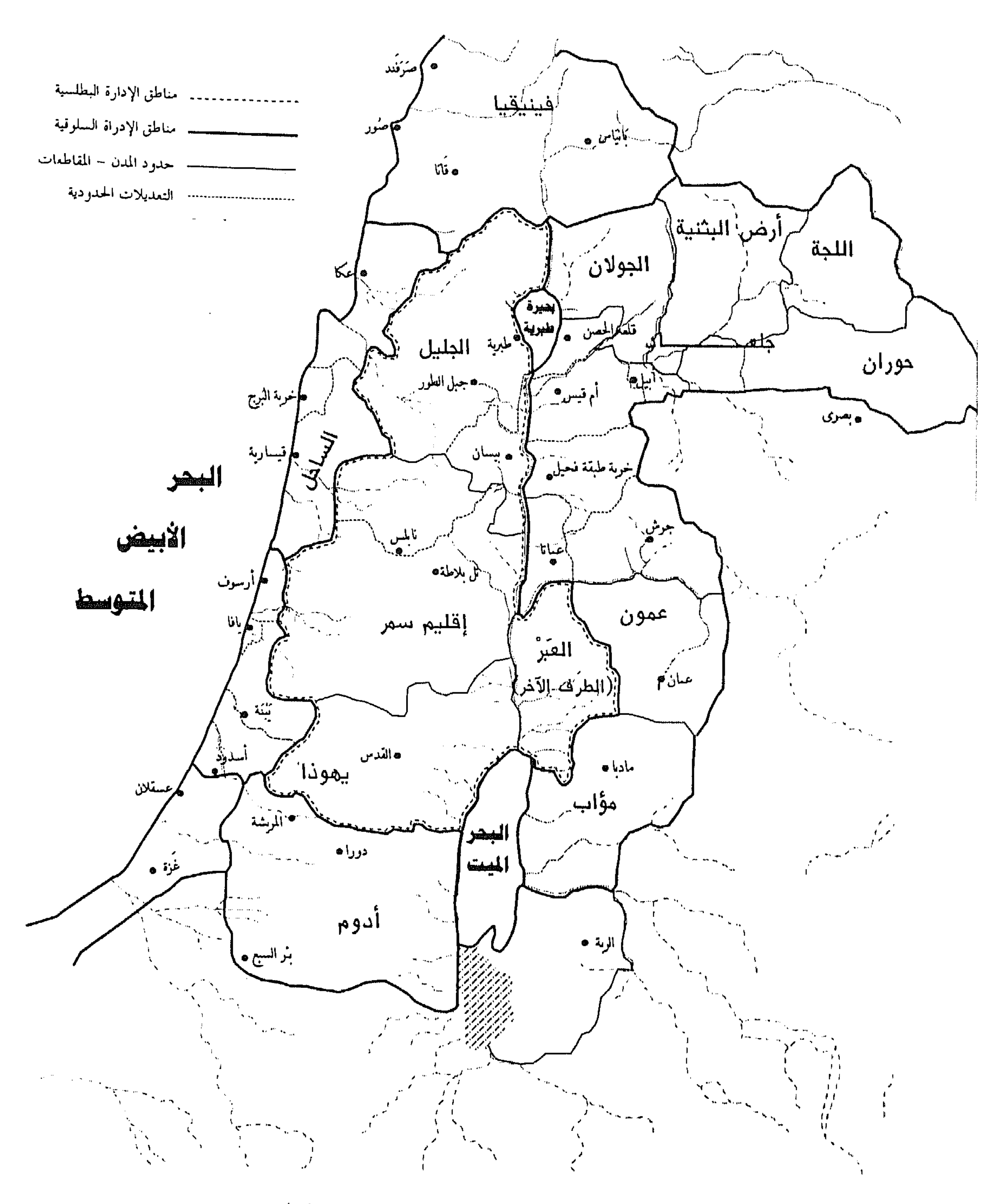
وبعد مرور سنوات قليلة على تمكن السلوقيين من احتلال فلسطين، دخل الأنطاكي الثالث في سلم مع البطالسة وزوّج ابنته كليوباترة بطليموس الخامس، واحتفل بذلك الحدث في مدينة رفح عام (193 ـ 192 ق.م)، وإلى ذلك يشير سفر دانيال (11:6) على ما يبدو.

وفي الوقت الذي كان فيه المشرق العربي يمر بهذه الصراعات، كانت بلدان حوض البحر الأبيض المتوسط تشهد ولادة قوة جديدة في روما التي تمكنت قواتها من إلحاق هزيمة موجعة بالقوات السلوقية في منطقة مغنيسيا الواقعة في جنوبي آسيا الصغرى، الأمر الذي أدى، ضمن العديد من الأمور، إلى إحداث تحول في الوضع شرقي البحر الأبيض المتوسط. فقد كان على الملك السلوقي الرابع (187 ـ 175 ق.م) تدبير أمر الجزية التي فرضتها روما على مملكته وبلغت ألف تالنت سنويا وجب دفعها لمدة اثني عشر عاما. وهنا نسمع أخباراً عن قيام سمعان من عشيرة (الطوبيّن) الذي كان وكيلا لهيكل القدس (وفق تعبير سفر المكابيين[ب] الثاني 3 ـ 4)، وعلى خلاف مع أونياس زعيم عشيرة (العنانييّن) وكبير كهنة معبد أو هيكل القدس، بتحريض السلوقيين على نهب خزنة هيكل القدس التي حوت، على ما نسب إليه، كميات كبيرة من الأموال التي يمكن الاستفادة منها لدفع الجزية للرومان.

وفي مواجهة النمو المطرد للقوة الغربية الجديدة في روما، وبسبب كون السلوقيين على خطوط التماس معها، فقد حاولوا بدءا من فترة حكم الأنطاكي الرابع (175 ـ 166

أ يحوي سفر المكابيين الثاني خبراً عن ذلك.

ب هي أربعة أسفار كتبت باليونانية، رغم أن كثيرين من أهل الاختصاص يعتقدون بأن قسما منها هو ترجمة لأصل آرامي. وموضوع هذه الأسفار مرحلة من الاحتلال السلوقي للمشرق العربي، وتحديداً لفترة حكم الأنطاكي الرابع أبيفَانِس (167 ـ 142 ق.م).



التقسيم الإداري لفلسطين إبان العهد الهلنستي

ق.م) ضمان بقائهم وسيطرتهم الثقافية والمادية عبر سياسة متعددة الاتجاهات تمثلت في محاولة احتلال مصر و«أغرقة» شعوب الأقاليم الخاضعة لاحتلالهم. فعلى سبيل المثال أضيف إلى اسم مدينة بيسان التي كانت تعرف باليونانية باسم (سكيثوبوليس) اللقب (نيسا) ـ وهو اسم أميرة سلوقية ـ وفي الأصل اسم مرضعة الإله ديونيسوس - على ما تقوله الخرافات الإغريقية. وأطلق على سلوقية اسم أبيلا (تل أبيل)، بينما أطلق على مدينة جرش الواقعة شرقي فلسطين اسم (مدينة الأنطاكيين التي على خريسورهواس). كما تمت إقامة مركز إغريقي في مدينة القدس.[3]

واتخذ الأنطاكي الرابع من ناحيته سلسلة من الإجراءات لتثبيت سيطرته على القدس التي لم تكن سوى مدينة مَعْبَد ليس إلاّ، منها تعيين ياسون [يشوع؟] الذي كان يميل إلى الثقافة الإغريقية، كبيراً للكهنة بدلا من شقيقه أونياس الثالث، وإلى هذا الحدث يشير سفر المكابيين الثاني (4:7 ـ 10). وهذا أمر جدير بالملاحظة حيث يوضح أن تعيين وعزل كبار كهنة معبد أو هيكل القدس كان من صلاحيات الحكام بدءاً من الاحتلال الفارسي الذي أجاز إنشاءه أصلا على ما يبدو.[4]

كان أول أعمال كبير كهنة هيكل القدس الجديد ياسون العمل على إقامة ساحة للألعاب الرياضية على النمط الإغريقي[5] على تل قرب الهيكل، وهو تصرف قابله بالترحاب كثير من السكان، وبعض الكهنة أيضاً الذين شاركوا أيضاً في تلك الألعاب؛ وإلى هذه التطورات يشير كل من سفر المكابيين الأول (1:15) وسفر المكابيين الثاني (4:12 ـ 16). وتم في وقت لاحق مشاركة إنطاكيي القدس في الألعاب الرياضية التي كانت تنظمها مدن أخرى. لكن قبل الاسترسال في استعراض الأحداث التي كانت تلف فلسطين نود لفت الانتباه الآن إلى أن تلك الألعاب ارتبطت بشكل وثيق بالتعبد الإغريقي الوثني حيث لم تكن محض رياضة جسدية بل روحية أيضا. فالمشاركون فيها من كلا الجنسين كانوا يتجمعون للدراسة وللتعلم وللاستمتاع برفقة بعضهم بعضاً. وبعد الانتهاء من المنافسة الرياضية كانوا يتوجهون سوية إلى الحمامات الساخنة لإراحة أجسادهم، وربما لإسعاد بعضهم بعضا أيضاً. وحيث إن الإغريق كانوا ينظرون إلى الألعاب هذه على أنها نوع من التعبد والبحث عن (الطَيِّب) في البشر، فقد كان من الطبيعي أن يكون جمال الجسد جزءاً منها. فقد كان المشاركون في الألعاب من النساء والرجال يظهرون اعتزازهم بأجسادهم، أي أنهم كانوا يمارسونها عراة.

وقد استخدمت طبيعة الألعاب هذه كعذر لتجريد كبير الكهنة ياسون من منصبه عام

(172 ق.م) حيث تمكن مِنلاوس شقيق (وكيل هيكل القدس) من عشيرة (الطوبيّين) من إقناع الملك السلوقي بتعيينه هو كبيراً لكهنة هيكل القدس بدلا من أخيه، عبر الوعد بتقديم جزية كبيرة ـ وإلى هذا يشير سفر المكابيين الثاني (4:24). ومن الجدير بالذكر أن ذلك التعيين شكل مرحلة جديدة في تطور اليَهْوِيَّة – الهيكلية، أو أحد فروعها بالأحرى حيث كان منصب كبير الكهنة مقصورا حتى ذلك الحين على عشيرة (العنانيّين) المنافسة لـ(الطوبيّين) آنفي الذكر. ويبدو أن وعود كبير كهنة هيكل القدس كانت تتجاوز قدراته الفعلية وذلك عنى المزيد من الضغط على سكان الإقليم وهو ما سنستعرض نتائجه في قسم لاحق. وتصور المراجع المتوافرة عن كبير الكهنة هذا كمتطرف في انحيازه للثقافة الهلنستية حيث اتهم بارتكاب وتدبير العديد من الفظائع. فسفر المكابيين الثاني (4:30 ـ 35) يشير إلى تدبيره اغتيال كبير الكهنة السابق له، أي أونيا (عنانيا؟) الثالث، في مدينة أنطاكية، وكذلك قتل معارضين آخرين له.[6] كما يحوي الإصحاح الرابع من سفر المكابيين الثاني خبرا عن قيام كبير كهنة معبد القدس منلاوس بمساعدة الملك الأنطاكي الرابع العائد من حملة على مصر في الاستيلاء عام (169 ق.م) على ثروة الهيكل.

وبينما كان الملك السلوقي الأنطاكي الرابع منشغلاً عام (168 ق.م) بحملته الثانية ضد مصر، قام ياسون بالتعاون مع (الطوبيين) المشار إليهم أعلاه باحتلال القدس ـ المعبد المستوطنة، واضطر كبير كهنة هيكل هذه المدينة إلى الفرار وطلب الحماية عند القوات السورية المتمركزة في القلعة.[7] لكن السلوقي الأنطاكي الرابع العائد من هزيمة كبيرة ألحقها به الرومان في مصر تمكن من استعادة السيطرة على المدينة ـ على ذمة كاتبي سفر المكابيين (5:11 ـ 14). وكانت إحدى نتائج ذلك الحد من حقوق منطقة الهيكل وتأسيس مدينة قربه على التل الغربي في الموقع عرفت باسم (أكرا). كما تم تغيير نظام الضرائب الذي تحول من جزية محددة إلى ضرائب متنوعة منها ضريبة الملح وضريبة التاج وضريبة الحبوب التي كانت تساوي ثلث المنتوج، وكذلك ضريبة الفواكه التي وصلت إلى خمسين بالمئة منه.

وتنقل أسفار المكابيين أخباراً عن تصاعد وتيرة الاضطهاد الديني حيث يقال إن الأنطاكي الرابع أمر ببناء معبدٍ كبيرٍ للإله زيوس على التل الغربي في القدس، وهو ما فُهم من الآثار التي عثر عليها في المنطقة عامي (1971 و 1972م). ويبدو أن الاضطهاد الديني للإغريق اقتصر على جماعة محددة حيث يقول يوسفوس فلافيوس في كتاب حوليات: (12: 257 ـ 264) إن السمرة تمكنوا من النفاذ من ذلك الاضطهاد بالتظاهر بأنهم صيداويون (كذا؟) وهل كانوا حقاً في الأصل من مدينة صيدا؟ لكن المؤرخين لا

يوافقون على ما يرد في أسفار المكابيين عن توسع حملة الاضطهاد الديني في فلسطين، كما لا يوافقون على أنه كان موجَّهاً ضد اليَهْوِيِّين فقط. في كل الأحوال، فقد أدت مجمل الاضطرابات في الإقليم، والتي شكل جزءاً منها الصراع بين بعض الطوائف اليَهْوِيَّة على منصب كبير الكهنة، إلى اندلاع حرب طائفية أهلية فلسطينية انطلقت من مدينة مِذْيَة القريبة من اللِّد في فلسطين المحتلة وهي تعرف في الخطاب الكتابي باسم «انتفاضة الحسمونيين» أو «الحشمونيين» وستكون موضوع القسم اللاحق. لكن قبل الانتقال إلى عرض تلك التطورات من المفيد التذكير بأن نتائج مجمل الاضطرابات كانت قد ظهرت على الصعيد الفكري أيضاً، ونعني تحديداً نشوء ما يسمى بالأدب القيامي مثل سفر دانيال وعزرا الرابع ووصية الاثني عشر بطريقاً وغيرها، وهي تعكس يأس مؤلفيها ومللهم من الأحوال السائدة ـ الأمر الذي أدى في النهاية إلى تبلور فكرة قدوم مسيح مخلص والتي تم التعبير عنها في الديانة المسيحية.

هوامش (فلسطين تحت الحكم السلوقي):

(1) حرفيا 'إقليم العَبْر'، وباليونانية Peraia، أنظر سفر المكابيين الأول 10:30.

(2) أنظر مثلا سفري المكابيين الأول 11:59، 15:38 والمكابيين الثاني 13:14.

(3) أنظر سفر المكابيين الثاني 4:9 ـ 20.

(4) أنظر مقالة Palaestina في الموسوعة *PW* عمود 359

(5) Gymnasia

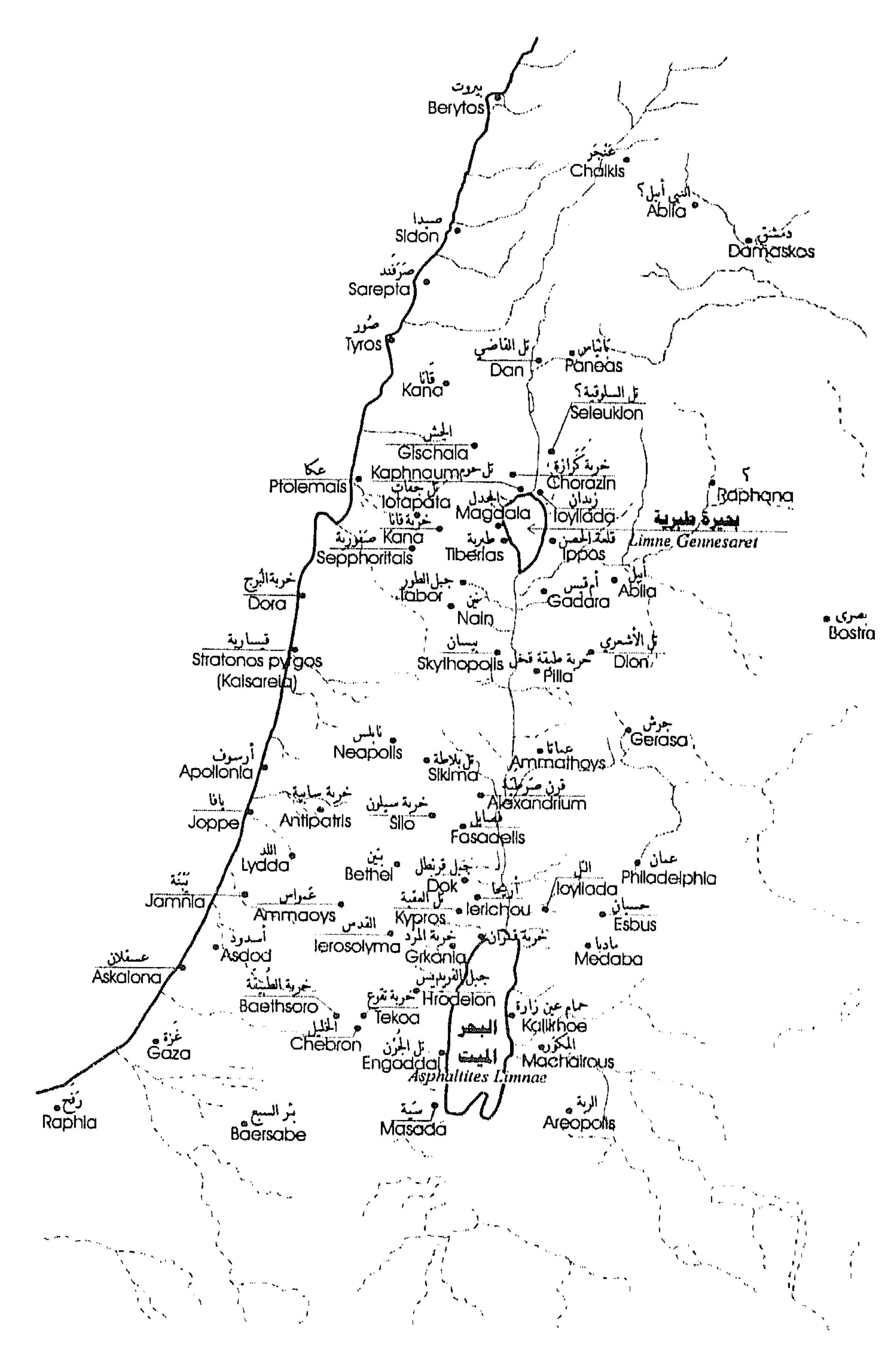
(6) سفر المكابيين الثاني 4:39 ـ 42.

(7) سفر المكابيين الثاني 5:5 ـ 7.

5 : 2) الحرب الطائفية الأهلية الفلسطينية الأولى «مكابيون/حسمونيُّون» (167 ـ 76 ’37 ‘ق.م)

أشرنا في الأقسام السابقة من هذا الفصل إلى أن حب السلطة والتملك لدى بعض العائلات الفلسطينية من مختلف الاتجاهات العقيدية التي كانت منتشرة في العديد من مناطق بلاد الشام بشكل عام، وفي فلسطين بشكل خاص أدت أيضا إلى تفاقم أوضاع العامة، وكيف أن كثيراً من الأغنياء أيضاً قد فقدوا ممتلكاتهم نتيجة للسياسة التي مارسها كبار الكهنة وبعض موظفي هيكل أو معبد القدس، الهيكل الذي كان يلعب دور المصرف المركزي للإقليم قبل أن يكون موقعاً لممارسة التعبد. وتبين لنا أيضاً أن فلسطين شهدت نزاعاً بين العديد من الطوائف والتيارات الدينية التي سنطلق على بعضها صفة أو مصطلح (يَهوِيَّة) ـ نسبة للإله يَهْوَه، حيث كان لكل منها فهمها الخاص لكيفية التعبد له وللطقوس المرتبطة بذلك. كما تبين لنا أن بعض التيارات اليَهْوِيَّة لم تر أي تعارض بين إيمانها بإلهها من جهة والأخذ ببعض جوانب الحياة الإغريقية العامة من جهة أخرى. ونرى في موافقة بعض تلك الاتجاهات أو التيارات على المشاركة في الألعاب الرياضية المشار إليها أعلاه رفضها لمبدأ الختان الذي فرضه الكهنة في توراتهم. وبالإضافة إلى هذا كله علمنا بوجود هيكلٍ آخَرَ في عرق الأمير غير الذي كان قائما في القدس وغيرها. لكن رغم عدم توافر أية معلومات تفصيلية عن هذه المجموعات، إلا أن الإشارات اللاحقة في العهدين القديم والجديد وفي المشنا إلى مؤمنين أطلق عليهم مصطلحات أو أسماء مختلفة مثل (معتنقو صدق)، (معتنقو خداع)، (معتنقو حق)، (خائفو الرب)، (خائفو السماوات)، (المؤمن المُقِيْم)، (الذين يَتَّقُون الرب) و(المؤمنون الذين يرفضون الاختتان). . . .الخ، والذين سنتعامل معهم في قسم لاحق من هذا العمل، لا تؤكد وجودهم فحسب، وإنما أيضاً أنهم كانوا جماعات هامة لعبت دوراً هاماً في الحياة الاجتماعية في فلسطين وفي أنحاء أخرى من بلاد الشام.

وبالعودة إلى التطورات الاقتصادية والاجتماعية التي كانت تشهدها فلسطين، فمن الطبيعي أنها كانت في انتظار حدث «راديكالي» لتتحول كيفياً بعد أن غدت التناقضات الداخلية بين مختلف الاتجاهات مستعصية على الحل، وغابت أية إمكانية للتعايش بينها. وهذا فعلاً ما حصل حيث انفجرت أيام الأنطاكي الرابع الذي أصدر مجموعة من القرارات دينية الشكل، وعلى رأسها بناء هيكلٍ للإله ديونيسوس سبايوس قرب هيكل أو معبد القدس. وهناك ادعاء بأن الأنطاكي الرابع أمر الكهنة أيضاً بتقديم أضاحٍ «نجسة»، أي خنازير، لكننا نستبعد مثل هذا الأمر لأن الإغريق أنفسهم لم يسبق أن قدَّموا خنزيراً



أهم المواقع الوارد ذكرها في الكتاب

ضحية لآلهتهم. لكن الحقيقة أن التعصب في العقيدة وحب السلطة والتملك، خاصة بين طبقة الكهنة، أوصل التعايش بين مختلف الطوائف الفلسطينية وقادتها، وبغض النظر عن انتمائها الأصلي، إلى طريق مسدود حيث نسمع بانفجار الأوضاع هناك؛ وإلى هذا يشير سفر المكابيين الأول (1: 16 ـ 26) الذي يعتبر المرجع الأساسي عن المادة. وهناك نقرأ أن الشرارة اندلعت في قرية مِذْيَة[1] على يد أحد صغار الكهنة واسمه متثيا، والذي أقدم على قتل أحد اليهوذيين؟ اليَهْويِّين؟ ورسول الملك السلوقي الذي حضر لإجبار سكان القرية على تقديم ذبائح لآلهة الإغريق (كذا). ومن الجدير بالذكر أن المراجع تشير إلى متثيا وغيره على أنهم يهود، رغم أنها تطلق على الإقليم اسم يهوذا. لا شك أن إطلاق صفة اليهود على سكان فلسطين بشكل عام أو على أهل أي من مقاطعاتها غير صحيح لأن ذلك المصطلح لم يظهر في الأدبيات قبل القرن الثاني للميلاد. فاليهودية اتجاه طقسي تعبدي تفرع عن اليَهْوِيَّة، لكنه مختلف عنها بشكل كبير لأنه قائم على تعاليم الحاخامات المسجلة في التلمود، ولم يكن ممكناً أن يولد قبل تدمير هيكل كهنة القدس.

في مختلف الأحوال، إن قول أسفار المكابيين بأن سبب انفجار الأوضاع في فلسطين كان قرارات دينية يوضح أيضاً الطبيعة الطائفية للأحداث التي عصفت بالإقليم. في الوقت نفسه إن قول سفر المكابيين الأول (1: 24) إن الانفجار بدأ بقتل «يهوذي» يؤكد رأينا في طبيعة تلك الأحداث التي نرى أنها كانت حرباً أهلية؛ وهو ما يوافق عليه بعض أهل الاختصاص ويسجلونه في الكتب المتخصصة،[2] رغم أن الخطاب الكتابي يصف تلك الأحداث بأنها «حرب قومية» و«انتفاضة» ضد الإغريق وما إلى ذلك من المصطلحات الحماسية، إلا أننا لا نقبلها لأنها تتناقض مع الحقائق المعروفة التي أشرنا آنفاً إلى بعضها. إن وصفنا الحرب بأنها أهلية طائفية لا يعني أبدا نفي العوامل الاقتصادية التي تظهر بين حين وآخر والتي نجد إشارات مبعثرة إليها هنا وهناك في سفري المكابيين، ومنها على سبيل المثال قول سفر المكابيين الأول (10: 29 ـ 31) ((بل ها أنا من الآن أعفي جميع اليهود؟ من الضرائب العامة إكراما لكم، بما في ذلك ضريبة الملح وضريبة التاج، وما يعود إليَّ كثلث الزرع ونصف ثمر الأشجار هذا كله أعفيكم منه في أرض يهوذا وفي المقاطعات الثلاث الملحقة بها من أرض السامرة والجليل من اليوم إلى آخر الزمان. وتكون أورشليم مقدسة ضمن حدودها ومعفاة من العشور والضرائب)).

قلنا إن (الحرب الطائفية الأهلية الفلسطينية الأولى) بدأت على ما يبدو في القرية الصغيرة مِذْيَة بقيام متثيا آنف الذكر بقتل مواطنه الذي كان لديه فهمه الخاص لكيفية

التعبد ليَهْوَه، وفرّ هو وأبناؤه الخمسة حنّا، وسمعان، وإلعازار، ويهوذا، ويهوناتان على أثرها إلى الجبال حيث انضم إليه بعض الناس، وعلى رأسهم مجموعة يَهْوِيَّة أخرى عرف عنها التعصب الديني، ويطلق عليها سفر المكابيين اسم الحسيديم، أي (التُّقاة) ـ أنظر مثلا سفر المكابيين الأول (2:42؛ 7:13) وسفر المكابيين الثاني (14:6). ولا يعرف عن هذه الجماعة أي شيء باستثناء ما يرد في السفرين، ولكن يبدو أنها كانت طائفة يَهْوِيَّة ترغب في العيش وفق تصوراتها الخاصة دون أي تدخل خارجي. وعندما توافر لها ذلك توقفت عن المشاركة في القتال إلى جانب جماعة متثيا. ويفيد المرجع التفصيلي الوحيد عن المادة، أي سفرا المكابيين، أن متثيا توفي بعد اندلاع شرارة الحروب الطائفية الأهلية بفترة وجيزة، وكان ذلك ربما في عام (165 ق.م)، وخلفه في قيادة جماعته ابنه يهوذا. ولا تقدم المراجع المتوافرة عن المادة أي سبب أو خلفية تولي الأخير قيادة الجماعة رغم أنه لم يكن الابن البكر وذلك يوضح كما نرى مدى الثغرات في تاريخ تلك المرحلة.

في كل الأحوال سنفترض صحة الاتجاه العام للرواية كما ترد في سفري المكابيين حيث نعلم بأن يهوذا بن متثيا حقق نجاحات عسكرية ضد الطوائف الفلسطينية الأخرى، وإلى هذا يشير سفر المكابيين الأول (2:42 ـ 48) بالقول: ((وانضمت إليهم جماعة الحسيديم المشهورين بشدة البأس في بني إسرءيل، وبولائهم للشريعة. كذلك انضم إليهم جميع الذين تركوا البلاد هربا من الظلم فكانوا دعامة قوية لهم. ونظم هؤلاء أنفسهم عسكريا وانقضوا على الخاطئين والأشرار بغضب وغيظ فأهلكوهم وهرب من بقي منهم حيا إلى أرض الأميين[أ] طلبا للنجاة. ثم جال متثيا وأصحابه في أرض إسرءيل وهدموا المذابح وختنوا بالقوة كل من وجدوه فيها غير مختون من الأطفال. ختنوا بعزيمة صادقة. ثم طاردوا الطغاة وحالفهم التوفيق في كل ما فعلوا. فأنقذوا الشريعة من أيدي الأميين وأيدي الملوك وحالوا دون انتصار الخاطئين)).

ويشير الإصحاح الثالث من سفر المكابيين الأول إلى تحقيق يهوذا وجماعته انتصارات هامة على السلوقيين بما في ذلك قتل بعض قادتهم العسكريين،[3] والذي تحقق إبان التهاء الملك السلوقي الأنطاكي الرابع في حروبه ضد الفرتيين.[ب] ومن الجدير

أ في الترجمة العربية المعتمدة دوما (الأمم).

ب هم من الأقوام التي قطنت مناطق تقع حاليا في إيران وأقاموا لهم إمبراطورية حكمت مناطق شاسعة من المشرق.

بالذكر هنا أن المراجع الأساسية عن المادة، أي أسفار المكابيين، تشير إلى يهوذا هذا وجماعته، باسم (المكابيين)،[4] رغم أن يوسفوس فلافيوس لا يعرف تلك الصفة ويقول في كتاب (حوليات. . . 12:6،1) إن اسم جد متثيا كان سمعان (بن حسمون)، ورغم أنه يطلق في القسم 1:1،3 من مؤلف (حروب. . .) هذه الصفة على متثيا نفسه. وهناك من العلماء من يرى أن (حسمون) ليست صفة وإنما أحد أشكال أغرقة الاسم (سمعان) المعهودة، أو أن الأصل أكادي، ويشير إلى اسم لون استخدم للإشارة إلى ملابس الملك. ويعيد بعض أهل الاختصاص اللقب (مكابي)، والذي يرد في الأصل اليوناني للأسفار بالاسم على صورة (مكسابيوس)،[5] وافترض بالتالي أنه أغرقة لمفردة كنعانية [قبء] بمعنى (طَرَقَ). لكن العهد القديم يحوي المفردة [مقبت] والتي ترجمت إلى (مطرقة) ـ مثلا (سفر القضاة 4:21)، وليس فيه الفعل الأصلي المفترض بما يشكك في صحة أرضية الاجتهاد السائد.

وبالعودة إلى تتبع تطورات ومسار (الحرب الطائفية الأهلية الفلسطينية الأولى)[أ] التي ترد أخبار عنها في سفري المكابيين الأول والثاني لكن دون الالتزام بأي تسلسل زمني، نجد أن جماعات المكابيين هذه تمكنت من تحقيق انتصارات عسكرية على الطوائف الفلسطينية الأخرى، وأيضاً على السلوقيين الذين اضطروا لعقد صفقات معها بسبب التطورات المستجدة داخل الدولة ومنها مرض الملك الأنطاكي الرابع. ومن الأمور الأخرى التي ساعدت جماعات المكابيين بشكل كبير تدخل الإمبراطورية الرومانية ضد السلوقيين، وهو ما توحي به الرسالة المشار إليها في سفر المكابيين الثاني (11:34 ـ 38)، علما بأن تلك الأسفار تشير إلى اتصالات سابقة بين الطرفين.

ورغم ما تنقله أسفار المكابيين من انتصارات كبيرة؟ ليهوذا المكابي، إلا أننا نجد أنه لم يتمكن على سبيل المثال من احتلال قلعة القدس، بل نقرأ أيضاً أنه خسر العديد من المعارك قتل في أحدها أحد أشقائه المسمى إلعازار. ورغم أن التطورات كانت تشير إلى قرب هزيمة المكابيين على يد القوات السلوقية، إلا أن اضطرار قائد الأخيرة ليسياس للعودة إلى العاصمة إنطاكية بسبب تجدد الصراع العسكري بين خلفاء الملك السلوقي، سمح لجماعات يهوذا المكابي أو الحسموني بالاستمرار حيث تمكنت من احتلال هيكل القدس عام (164 ق.م)، وقامت «بتدشينه» وفق طقوسها فيما يعرف حاليا

أ إن وسمنا للحرب بأنها طائفية أهلية لا يعني أن القوات السلوقية لم تتدخل فيها ذلك أن البلاد كانت خاضعة لهم.

باسم (عيد الحنوكة)[1] ـ أنظر سفر المكابيين الأول (4: 36-61).

في تلك الأثناء كانت التطورات في فلسطين تشير إلى قرب نهاية الصراع الطائفي بعدما قبل السلوقيّون منح جماعات يهوذا حرية التعبد وفق شرائعهم. وعقب ذلك اغتيال كبير كهنة معبد القدس منلاوس حيث عين الملك السلوقي دمتريوس الأول شخصا آخَرَ بدلا منه اسمه ألكيموس ـ من عشيرة هارون! وهنا تحديداً حوالي (عام 162 ق.م)، انسحب (الحسديم) المشار إليهم أعلاه من المعارك بعدما تمكنوا، على ما يبدو، من تحقيق أهدافهم التي حاربوا لأجلها، أي حرية ممارسة شعائرهم الدينية.

قلنا إن أسفار المكابيين ترجع أسباب اندلاع الحرب الطائفية الأهلية الفلسطينية الأولى إلى ما رآه أصحابها من اضطهاد ديني، لكن انسحاب الحسديم من حركة (المكابيين) يوضح أن المسألة كانت أبعد من ذلك بالنسبة إلى الجماعة حيث يبدو أن العدو الرئيسي لهم لم يكن السلوقيين بالدرجة الأولى وإنما بقية السكان الذين لم يكونوا من نفس الانتماء الطائفي ـ هذا هو تفسيرنا لاستمرار المكابيين في الحرب الأهلية رغم تحقيقهم الاعتراف! بحريّة ممارسة شعائرهم، وأيضاً بعد أن صار تعيين كبير كهنة لهيكل القدس من اختيارهم؟ وهو بالتالي ما يشرح وصفنا للأحداث بأنها حرب طائفية أهلية. وهذا ما يجب ربطه بالعلاقة بالمعلومات التي تقول بأن أونيا الرابع، وهو ابن كبير كهنة هيكل القدس أونيا الثالث، فر إلى مصر حيث منحه البطالسة هو وأتباعه أو طائفته حق اللجوء فيها وعملوا على ممارسة تعبدهم اليهوي المستقل والخاص بهم في هيكل بنوه في مدينة ليونتوبوليس.

وفي هٰذه المرحلة تحديداً نقرأ عن عودة التدخل الروماني في شؤون فلسطين بهدف إضعاف عدوهم الإغريقي حيث يشير الإصحاح الثامن من سفر المكابيين الأول إلى اتصالات وتحالفات بين جماعة يهوذا المكابي من جهة، والرومان من جهة أخرى، بما يوضح برأينا، وضمن العديد من الأمور، صحة فهمنا لطبيعة الحرب أو الاضطرابات. كما يشير سفر المكابيين الأول (1: 31 ـ 32) إلى قيام الرومان بإعلام السلوقيين بموقفهم من جماعة المكابيين. وقد تمكن الطرف الأخير من تحقيق المزيد من التوفيق ضد الطوائف الأخرى بسبب استمرار الدعم الروماني العلني له، وأيضاً بسبب ضعف الدولة السلوقية التي كانت تعاني القلاقل الداخلية التي تطورت إلى حرب

---

[1] من الجدير بالذكر أن هذا الاحتفال يعتبر خطوة جديدة على طريق مذهب جديد كان يتفرع عن اليَهْوِيَّة حيث أنه كان احتفالا بمناسبة عمل أرضي ولا علاقة له بأمر نُسِبَ إلى إله التوراة يهوه.

أهلية في عام (153 ق.م).

من ناحية أخرى، ورغم تمكن جماعة يهوذا المكابي من تحقيق انتصارات ودعم روماني، فإننا نقرأ عن تحقيق الطوائف الفلسطينية الأخرى بعض الانتصارات عقب وفاة رئيس الطرف الأول يهوذا حيث عادت للسيطرة على العديد من المدن في فلسطين وعلى رأسها القدس. كما نسمع بمعارك بين جماعات المكابيين من جهة وبين العرب وعشائر بيت يمري (؟) تحديداً من جهة أخرى.[6]

وعقب وفاة كبير كهنة معبد أو هيكل القدس ألكيموس عام (159 ق.م)، تمتد الثغرة في المعلومات المنقولة عن التطورات في فلسطين، صحيحة كانت أم مزورة أو حتى مشوهة، إلى فترة سبع سنوات حيث تصمت المصادر عن الشخص الذي خلفه في ذلك المنصب ـ هذا إن قبلنا باعتماد أسفار المكابيين مرجعاً موثقاً. وذلك يمكن أن يعني أن الخلاف بين مختلف الطوائف والجماعات اليَهْوِيّة كان كبيراً حيث لم تتمكن من الاتفاق على شخص معين، أو أنها كانت متوازنة القوى.

وهناك رأيٌ هامّ يقول إن تفضيل المراجع، المنتمية إلى ضرب الخطاب الكتابي أو الديني المنحاز تماما لجماعة المكابيين، الصمت عن الموضوع، سببه أن كبير الكهنة في تلك السنين كان (معلم الصدق) الذي يعتقد البعض أنه كان رئيسا لجماعة قمران، والذي تشير إليه (لفائف البحر الميت) التي أثار نشرها أخيراً الكثير من اللغط في الأوساط الكتابية.

الآن، قلنا إن (الحرب الطائفية الأهلية الفلسطينية الأولى) كانت معارك بين بعض الطوائف الفلسطينية اليَهْوِيّة وغيرها، وهو بالضبط ما جعلنا نصفها بأنها حروب طائفية أهلية. ورغم صمت ما وصلنا من كتابات عن الموضوع، أي كتابات يوسفوس فلافيوس وأسفار المكابيين، عن بقية الأطراف المشاركة في الصراع حيث لا تشير إلاّ إلى ثلاث طوائف أو جماعات هي أتباع المكابيين والتُّقاة، أي (الحسديم)، والجماعات المتأثرة ببعض جوانب الحضارة اليونانية، أي الهلنستيون، إلا أن التطورات اللاحقة تظهر بأن فلسطين ضمت العديد من الطوائف التوحيدية واليَهْوِيّة الأخرى المتصارعة والمتناحرة فيما بينها والتي لم تر منفذاً لحل خلافاتها إلا بمحاولة القضاء على بعضها. ومن تلك المجموعات الصدوقيّون والفريسيّون وجماعة قمران. كما يتأكد وجود مجموعات أخرى من خلال (الأدب القيامي) الذي وصل إلى «ذروته» بدءاً من عام (165 ق.م). وقد كان لتلك الجماعات أسفارها القيامية الخاصة بها منها ما يسمى رؤيا

إشعيا الذي أضيف إلى سفر إشعيا المعتمد، وهي الإصحاحات (24 ـ 27) من سفر زكريا (12 ـ 14) ومعظم سفر دانيال. كما ظهرت في تلك الفترة مجموعة من الأسفار القيامية الأخرى منها سفر حنوك الأول، تهاليل، عزرا الثالث وعزرا الرابع، يهوديت، وصية الاثني عشر بطريقاً وغيرها كثير، ولا تعترف بها المسيحية بمختلف طوائفها واتجاهاتها ولا التلمودية.

وبالإضافة إلى الانقسام الطائفي والثقافي الذي اجتاح سكان فلسطين في تلك السنين، وجدت مشاكل أخرى ناتجة على ما يبدو عن إملاق الفلاحين الصغار والعامة وسكان المدن الفقراء الذين انضموا إلى جماعة يهوذا (المكابي) في البداية معتقدين بأنها ستحسن من أحوالهم الاقتصادية. ولكن كما يحصل في التاريخ يكتشف العامة متأخرين الخطأ بما يجعل من مسألة التراجع صعبة. ويبدو أن قول سفر المكابيين الأول (9:24) إن فلسطين شهدت في تلك السنين مجاعة ضارية يشير إلى انفضاض الفلاحين عن جماعات المكابيين وانضمامها إلى المجموعات الهلنستية المعادية لهم. رغم ذلك يبدو أيضاً أن جماعات يهوذا (المكابي) تمكنت من تحقيق تقدم هام ضد السلوقيين الملتهين بحروبهم الداخلية حيث وقفوا إلى جانب أحد الأطراف، ثم غيّروا من ولائهم وانضموا إلى الطرف الآخر. ولكننا نعرف أن زعيمهم يهوناتان حصل من دمتريوس الأول مقابل مساعدته، على حق تجنيد السكان وهو ما وفر له إمكانية احتلال القدس عام (152 ق.م). وعندما طلب غريم الأول من الطرف السلوقي الثاني، أي القائد العسكري ألكسندر بلاس المساعدة، وافق يهوناتان على ذلك، لكن فقط مقابل منحه منصب كبير كهنة هيكل القدس، وهو ما حصل فعلا على ما يقوله سفر المكابيين الأول (10:18 ـ 20). وقد شكل ذلك خطوة جديدة في تفاقم الصراع الطائفي المذهبي الأهلي في فلسطين ووصل إلى نقطة اللاعودة حيث لم تعترف كل الطوائف اليَهْوِيَّة بيهوناتان لأنه لم يكن ذا عرق كهنوتي «صاف»، أي من نسل الكاهن الكبر صدوق (كذا). ثم لحق ذلك التعيين قبول ألكسندر بلاس بيهوناتان حاكماً لمقاطعة يهوذا ـ والذي يبدو أنه تم بالاتفاق مع البطالسة في مصر. وقد سار يهوناتان على سياسة الاستفادة القصوى من الأوضاع المضطربة ذاتها داخل مملكة السلوقيين من جهة، ومن الصراع بين السلوقيين والبطالسة من جهة أخرى، وأخذ يشن الحرب تلو الأخرى على مقاطعات فلسطين ويضمها إلى سلطته. في الوقت نفسه كانت روما قد دخلت ساحة الصراع[7] على وراثة بقايا الممالك اليونانية بهدف تحريض القوى المحلية على التمرد لإضعاف الغريم وأخذ مكانه ـ أي سياسة (فرّق تسد).

ومن الطبيعي أن انتصارات جماعات متثيا (المكابي) لا تعني بأي حال من الأحوال أنهم كانوا الطرف المهيمن عدديا. فانتصار طرف ما لا يعني سوى أنه أكثر تنظيما ودهاءً، وكم من مجموعات كبيرة خسرت أمام مجموعات أصغر منها عدديا. ولا شك أن العامل الأساسي الذي ساعد جماعة المكابيين في تحقيق الانتصار على أعدائهم تحصيلهم السابق من السلطة السلوقية على حق تجنيد السكان لأنه وفر لهم فرصة تنظيم جيش قوي معظم أفراده من غير جماعاتهم بما منحهم القدرة على تحويل الكثير من الطموحات الشخصية إلى واقع عملي، وهو ما لم يتمتع به أضدادهم. ورغم لغط الخطاب الكتابي والخطاب الاستشراقي عن الحرب هذه ووسمهما تحرك متثيا وجماعته من بعده بأنه حركة قومية للشعب اليهودي (كذا)، فإن طبيعتها المحلية العشائرية تجلت بشكل واضح في عهد يهوناثان الذي شكل مرحلة الانسجام مع الهلنستية بشكل كبير. فقد وافق رئيس جماعة المكابيين على أن يقوم الملك السلوقي بتعيين كبير كهنة هيكل القدس، وهو ما قبله التُّقاة (الحسديم) من قبله. ومن الواضح، في رأينا، أن كل تلك التطورات تظهر أن تلك الحركة كانت محلية وعشائرية.

وعندما تسلّم الشقيق الخامس والأخير، أي سمعان بن متثيا، موقع قيادة الجماعة، تمكن، وبدعم كامل من روما، من تحصيل المزيد من السلطة لعشيرته من المملكة السلوقية المتداعية، ووصل ذلك إلى ذروته عام (143 ق.م) بقبول السلوقيين أن يستبدلوا بنظامهم الضرائبي آخر محلياً من وضع المكابيين بما عنى توافر مجال جديد للدخل، وبالتالي للنهب، من قبل العشيرة التي بدأت تتطلع إلى ما وراء حدود سيطرتها المحلي. وكانت الخطوة على هذا الطريق اجتماع الكهنة والأعيان وكبار القوم الذين نادوا بسمعان بن متثيا قائداً روحياً، أي كبيراً لكهنة معبد القدس، وأميراً للقوم. كما وافق القوم على أن تحتفظ عائلة سمعان من بعده بكلا المنصبين؛ حتى يظهر نبي صحيح! يحسم الأمر ـ أنظر سفر المكابيين الأول (14: 14 ـ 49).

وقد عمل سمعان بن متثيا على مواصلة سياسة الاتصال بروما لتحصيل دعمها له، حيث نقرأ في سفر المكابيين الأول (15: 15 و 15: 22 ـ 23) أن الإمبراطورية الرومانية اعترفت بيهوذا كمقاطعة مستقلة. كما نقرأ أيضاً أن السلطات السلوقية اعترفت بمنصب سمعان ومنحته حق إصدار عملة نقدية خاصة به.[8] كما وجه الملك السلوقي الأنطاكي السابع عقب انتصاره على غرمائه، أمراً لسمعان بن متثيا بسحب قواته من المدن التي كان احتلها ومنها جدارا (أم قيس) ويافا التي احتلتها قواته عام (142 ق.م) وبالسماح لأهلها الذين طردهم منها بالعودة إليها. كما أمره بسحب قواته من القلعة قرب الهيكل.

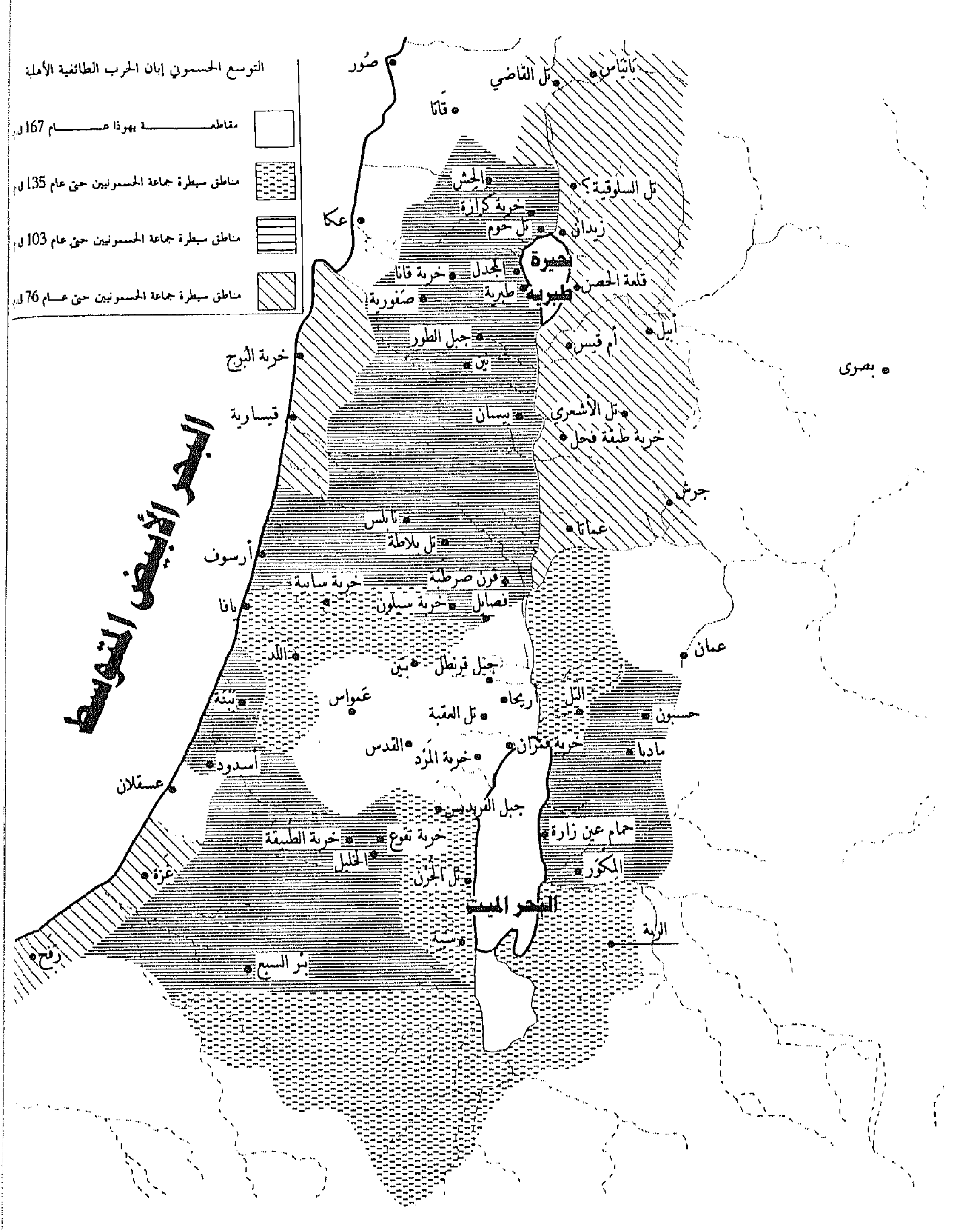
في الوقت نفسه أصدر قراراً بأن تقوم مختلف المدن الواقعة خارج مقاطعة يهوذا بدفع الضريبة للخزانة السلوقية أو جزية مقدارها ألف تالنت فضي.[9] لكن يبدو أن سمعان رفض ذلك وعرض تعويضاً أقل وأرسل ابنيه يهوذا ويوحنان لمقاومة القوات السلوقية.

وهنا يلاحظ تكثف دور النبطيين والأدوميين العرب في صياغة التطورات داخل فلسطين حيث يشير سفر المكابيين الأول (9: 31 ـ 42) إلى بعض منها. ويعود الدور المكثف للظهور في الرواية عن نهاية سمعان بن متثيا الذي قتل على يد زوج ابنته الأدومي العربي بطليموس، والذي كان قائداً عسكرياً لمنطقة أريحا وحاول، دون نجاح، الاستيلاء على السلطة في المعبد ـ المدينة.

بعد مقتل سمعان تسلّم ابنه يوحنان قيادة جماعة المكابيين، علماً بأنه عرف باسمه اليوناني هيركانوس الأول (135 ـ 104 ق.م). وقد كان على الحاكم الجديد مواجهة هجوم من قِبل القوات السلوقية التي احتلت مقاطعة يهوذا واضطرته للفرار إلى معبد أو هيكل القدس حيث حوصر فيه، وخضع بعد ذلك للسلوقيين ودفع لهم جزية مقدارها خمسمئة تالنت فضي. كما وافق على إزالة سور المعبد وعلى إرسال قوات للمشاركة في الحملات السلوقية ضد الفرتيين والاعتراف بسلطة السلوقيين على مقاطعة يهوذا. ولكن ما إن عادت الفوضى لتعصف بالدولة السلوقية حتى قام هيركانوس وجماعته بالاستقلال بمقاطعته عن السلوقيين وبدعم كامل من روما، ثم انطلق بعدها في حملات ضد بقية مقاطعات فلسطين والطوائف الأخرى حوالي عام (129 ق.م).

بدأ هيركانوس حروبه ضد بقية سكان فلسطين بالهجوم على مادبا الواقعة شرقي فلسطين، ثم شن هجوماً على مقاطعة أدوم حيث أجبر سكانها على الاختتان! والأخذ بعقيدته أو بمذهبه، ثم انطلق ضد السُمَرة حيث عمل على تدمير بلادهم وحرق هيكلهم الذي كان قائما على جبل جرزيم (تل الراس)، وعمل على تدمير مدينتهم شمرون، أي سبسطية.[10] ورغم محاولة الخطاب الكتابي إضفاء طابع قومي يهودي (كذا) يهوذي!؟ على سياسة هيركانوس وحملاته العسكرية، إلا أن مسار حروبه وحقيقة قيامه بتوظيف جند من غير طائفته[11] يوضح طبيعتها السياسية ـ الاقتصادية، ويشرح مدى ابتعاد ذلك الخطاب عن الواقع المسجل في المراجع، رغم عدم تقيدها بأي مقياس بحثي علمي. ونذكر هنا بالعديد من تصرفات هيركانوس التي تخالف ما ينسبه الخطاب الكتابي إلى حركته ومنها نهب ثروات ما يسمى قبر داود، حتى يتمكن من دفع أجور جنده الأجانب!

ولا شك أن ذلك الوقت كان عصيباً حيث شهد تصاعداً في وتيرة خطاب الأدب القيامي لأننا نعلم بنشوء أسفار قيامية جديدة منها على سبيل المثال سفر (تهاليل)



التوسع الحسموني في فلسطين إبان الحرب الطائفية الأهلية الفلسطينية الأولى

الموجود في النسخة الحبشية من العهد القديم وقد عثر على مقاطع منه ضمن لفائف البحر الميت، المنبئ والمنذر بيوم القيامة والمسيح المنتظر وما إلى ذلك من رؤى تتعلق بالآخرة.

وبعد وفاة يوحنا هيركانوس الأول تسنَّم ابنه أرسطبول الأول منصب كبير كهنة هيكل القدس ورئاسة جماعة متثيا لمدة عام بعدما أودع أمه السجن حيث ماتت هناك تضورا، وبعد قتله شقيقه أنتيغونوس. ويعتبر أرسطبول الأول من الميالين للهلنيين أو الهلنستيين ولثقافتهم، ويعبّر عن ذلك اختياره لقباً يونانياً بدلاً من واحد «توراتي». وقام أرسطبول الأول بشن حرب ضد سكان سهل البقاع العرب وأجبرهم على ممارسة الاختتان!

وبعد وفاة الأخير تسلّم مكانه شقيقه ألكسندر يناوس الذي تزوج من أرملة شقيقه وصار ملكاً وكبيراً لكهنة هيكل القدس. ومن الجدير بالذكر أن التوراة تُحَرِّم على الكهنة الزواج من أرامل وذلك يعكس في نظر البعض مدى نبذ أو بُعد المكابيين عن الشريعة المسجلة في التوراة. لكننا ننظر إلى تصرف ألكسندر، وغيره من قبله، على أنه دليل عدم وجود فهم موحد لليَهْوِيَّة، وأن النصوص التي سجلت لاحقاً في التوراة لم تكن نبراس تلك الجماعات.

وقد تميزت فترة حكم ألكسندر يناوس (103 ـ 76 ق.م) باندلاع حربٍ أهلية أو قبلية داخل معسكره استمرت ست سنوات استعان خلالها معارضوه بالقوات السلوقية حيث قام ملكهم دمتريوس الثالث (95 ـ 87 ق.م) بإرسال جيشه إلى مقاطعة يهوذا نفسها. كما تورّط ألكسندر يناوس في حرب ضد النبطيّين الذين تمكنوا من دحره ودخول القدس. وفي الوقت نفسه تصاعدت إبان حكمه الخلافات بين المكابيين من جهة وبين اتجاهات يهوية أخرى هم الصدوقيّون والفريسيّون. وقد أدت تلك الحروب والحروب الأهلية والصراعات الطائفية إلى زيادة بؤس الجماهير التي هجرت الأرض بما ضاعف بدوره من إملاق بقية العامة وأدى بالضرورة إلى تصاعد في وتيرة الرؤى المسيحانية التواقة إلى الخلاص السماوي عند بعض الطوائف، لكن دون أن يكون لديها برنامج أرضي عملي لذلك.

وبعد وفاة الأخير تسلّمت منصب قيادة المكابيين أرملته سالومي ألكسندرا (76 ـ 67 قبل الميلاد) بينما تولى ابنه البكر منصب كبير كهنة هيكل القدس. وبعد وفاة سالومي اندلع الصراع بين ابنيه هيركانوس الثاني وأرسطبول الثاني على السلطة قام خلالها الأول

بالتعاون مع النبطيين ضد شقيقه. وهنا يظهر للمرة الأولى اسم أنتِباتْرِس - أي (مثيل الأبّ)، العربي الذي كان ابن حاكم مقاطعة أدوم والذي كان عينه عليها ألكسندر يناوس. وقد توسط أنتيباترس الابن، وهو والد حرد العربي الشهير، بين هيركانوس الثاني والعرب لدعمه، وهو ما حصل فعلا حيث دخلت القوات النبطية القدس، لكنها اضطرت للانسحاب بسبب تدخل الإمبراطورية الرومانية لصالح الشقيق الآخر ودخول قواتها إلى المدينة عام (63 ق.م) معلنة بذلك نهاية مرحلة أخرى من تاريخ فلسطين وبداية مرحلة جديدة هي موضوع القسم التالي.

هوامش (الحرب الطائفية الأهلية الفلسطينية الأولى):

(1) في الأصل مويدن ـ أنظر فهرس أسماء الأماكن.

(2) Bickerman, E. *The God of the Maccabees*. Leiden 1979, p. 90f.

(3) أنظر مثلا سفر المكابيين الأول 3 : 13 ـ 26.

(4) سفر المكابيين الأول 2 ٠ 4.

(5) Maxabaois.

(6) أنظر سفر المكابيين الأول 9 : 33 ـ 41.

(7) أنظر سفر المكابيين الأول 12 : 3 ـ 4.

(8) أنظر سفر المكابيين الأول 15 : 1 ـ 9 و(*Antiquitates* 13:223 f.).

(9) سفر المكابيين الأول 15 : 25 ـ 31.

(10) أنظر الخريطة رقم (10).

(11) أنظر مثلا (*Bellum* 4:170-284.).

خلاصة

ننهي الآن بحثنا في أوضاع فلسطين إبان الاحتلال السلوقي بالقول إن البلاد شهدت، وعلى عكس ما يحاول الرأي السائد تصويره، نشوء وتبلور العديد من الاتجاهات الفكرية أو العقائدية بين السكان، لم يشكل المكابيّون سوى قسم صغير منهم. ورغم أن الخطاب الكتابي يعطي الانطباع بأن سكان فلسطين كانوا في تلك المرحلة بأغلبيتهم من جماعة التوراة، ويطلق عليهم المصطلح (يهود)، إلا أن تقصينا للأوضاع السائدة ولبعض الأحداث أثبت خطأ ذلك الرأي.

ومن الأمور الملفتة للنظر في تطورات تلك المرحلة أن الكتابات الدينية العائدة إليها، أو تلك التي تتعامل مع تلك الحقبة الزمنية، بدأت تشير إلى أقاليم في فلسطين ومحيطها بأسماء منها عمون وجلعاد وأدوم ومؤاب والجليل والسامرة، والتي لم ترد فيما سبقها من مؤلفات، علما بأن تلك الأسماء ترد في التوراة للدلالة على جيران يهوذا. ولكن إذا كانت يهوذا قائمة قبل المرحلة السلوقية من الاحتلال الإغريقي، فمن الصعب شرح سبب عدم إشارة المؤرخين والجغرافيين الذين كتبوا عن تلك المرحلة والإقليم إلى ذلك.[أ] ويعزو الخطاب الاستشراقي والخطاب الكتابي سبب غياب الإشارة إلى تلك الأسماء «التوراتية» إلى عدم اهتمام المؤرخين والجغرافيين بالإقليم قبل أن يكون له دور في تطور المنطقة. وفي مقابل هذا الاجتهاد غير القادر على شرح سبب عدم معرفة هيرودوت لا بيهوذا ولا بيهوذيين ولا بهيكل ولا بمملكة شلومو ولا بأورشليم ولا بهيكل. . .الخ، نطرح رأينا بأن أسماء الأقاليم المشار إليها آنفاً لم تكن أصلاً قبل تشكيل مقاطعة يهوذا إبان الاحتلال السلوقي حيث وظف الاسم للدلالة على منطقة صغيرة محيطة بمدينة القدس. ولكن عندما أقيمت هذه الإدارة وتثبت الاحتلال السلوقي للإقليم الذي أدخل مجموعة من «الإصلاحات» الإدارية عليه، نشأت حاجة تنظيمية إلى مخاطبة مختلف مناطق فلسطين، والتي كان يجب أن تقسم إلى إدارات ـ على نفس النمط اليوناني القائم على نظام المدن ـ المناطق. طبعا هذا لا يتناقض أبدا مع حقيقة أن قسماً من سكان فلسطين كان يتعبد لإله باسم يَهْوَه، وربما هذا ما سهل من سيطرة الكهنة البابليين الذين أرسلهم الفرس لإدارة الإقليم، على ما يراه كثير من العلماء

أ أول إشارة إلى إقليم الجليل ترد في أوراق زينون التي يعيد أهل الاختصاص تاريخ كتابتها إلى القرن الثالث قبل الميلاد. أنظر المرجع التالي:

Westermann, W.L. and Hasenoehrl, E.S. *Zenon Papyri.* New York 1934.

الكتابيين. وهو أيضاً ما يشرح خلفية الصراعات القبلية التي شهدتها فلسطين تحت الاحتلال السلوقي، وكذلك خلفية الصراعات التي وصلت إلى أوجها إبان حكم المكابيين. ومن غير المستبعد أيضاً أن فلسطين شهدت هجرة من أتباع اليَهْوِيَّة أو من بقايا يهوذا من جنوبي جزيرة العرب حيث قاموا بالاستقرار في مناطق عديدة من بلاد الشام وأعطوا لمستوطناتها الجديدة اسمهم أو اسم وطنهم القديم في عسير. ومن الأمثلة الحَيَّة على ذلك منطقة سهل البقاع بلبنان التي صار اسمها إبان الاحتلال السلوقي (إقليم أطور / يطير).[1] وقد وردت إشارات عديدة إلى هذا الإقليم في كتابات يوسفوس على سبيل المثال، وإلى سكانه على أنهم عرب، والسبب أن سفر أخبار الأيام الأول (I : 31) يشير إلى [يطير] على أنه اسم أحد (أبناء) إسماعيل المعرَّف تقليديا بأنه أبو العرب. وحيث أن الإشارة التوراتية ليطور هذا تربطه بـ(أبناء) آخرين لإسماعيل منهم تيماء، فقد اعتبر الخطاب الكتابي أن موطن هؤلاء السكان كان يقع قرب دومة الجندل (تيماء). ولا ننس هنا صور وجبيل والجليل. . . إلخ

وفي مرحلة لاحقة من التطور، وعندما نشأت الحاجة إلى تقسيم فلسطين إداريا، لم تتوافر عند القائمين عليه، أي عند الكهنة وهم الفئة الأكثر تنظيما وطموحاً، سوى عقيدتهم التي ثبت منها ما ثبت في التوراة، وهو ما يشرح، في رأينا، أن حدود أقاليم فلسطين كانت تتغير، رغم أنها تبقى ثابتة في كل المناطق الأخرى - إن كان المقصود أسماء جغرافية وليس إدارية. فمن المعروف أن حدود إقليم ما لا تتغير. لكن الوضع بالنسبة إلى فلسطين مختلف حيث نرى أن الاسم يهوذا الذي أطلق في بداية الأمر للدلالة على منطقة صغيرة محيطة بالقدس، تغير أيام حكم الوالي الروماني حرد العربي (37 - 4 ق.م) ليغطي مناطق أوسع من ذلك بكثير - (أنظر الخريطة رقم 15). ومن الواضح أن الأسماء هذه، أي جلعاد وعمون ومؤاب. . . الخ كانت أسماءً إدارية ليس إلا، وهو ما يشرح تغيّر حدودها بشكل مستمر، ثم اختفاءها من الخريطة الجغرافية لبلاد الشام.

---

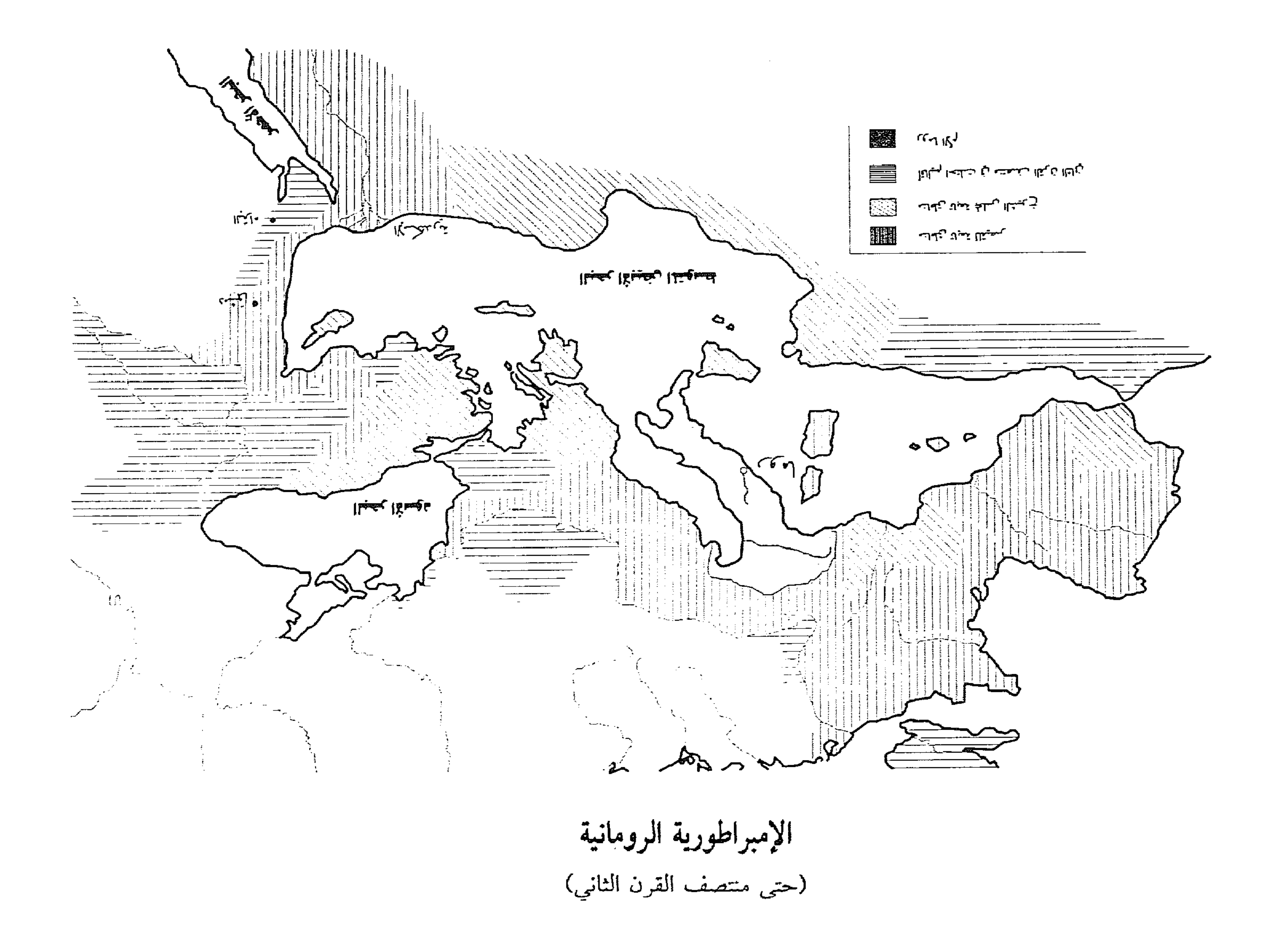
1 Ituraia.

3) فلسطين تحت الاحتلال الروماني ـ من يهوذا إلى فلسطين

3 : 1) من الاحتلال الإغريقي إلى الاحتلال الروماني

أنهينا استعراضنا مرحلة الحرب الطائفية الأهلية الفلسطينية الأولى، أي ما يعرف في الخطاب الكتابي والخطاب الاستشراقي باسم (الانتفاضة الحسمونية) أو (الانتفاضة المكابية)، بالإشارة إلى الصراع الذي اندلع بين الشقيقين «الحسمُونيين» أرسطبول وهيركانوس، وتدخل الرومان لفرض وكلائهم على الإقليم. وكان من الطبيعي أن يقدم الرومان دعمهم للطرف الأضعف لأن ذلك يعني اضطراره للاعتماد عليهم. وهذا فعلاً ما حصل حيث وقفوا إلى جانب هيركانوس ومكنوه من الاحتفاظ بمنصب كبير كهنة هيكل القدس. لكن التدخل الروماني في ذلك الصراع العائلي وسقوط الإقليم تحت حكمهم عنيا أيضاً نهاية هيمنة عشيرة متثيا (المكابي/ الحسموني) وصعود نجم عشيرة عربية انتمى إليها زبون الرومان الجديد أنتيباتروس، والتي بقيت تذكر بالعلاقة مع الإقليم لفترة تقرب من مئة عام.

بدأ الاستعمار الروماني لفلسطين بإعادة تنظيمها إداريا، وكانت أول نشاطات قائد الإقليم الروماني بومبيوس إجبار جماعات متثيا على الانسحاب من الأقاليم التي احتلوها أخيراً، أي إجبارهم على العودة إلى حدود مقاطعة يهوذا قبل انتصارات ألكسندر يناوس وسمعان ويوناثان في المرحلة الأخيرة من الحرب الطائفية الأهلية الأولى ـ أنظر الخريطة رقم 13. ويثبت التقسيم الإداري الروماني للبلاد أن سيطرة جماعة الحسمونيين على تلك المناطق كان عسكرياً ليس إلا لأنهم لم يتمكنوا من فرض مذهبهم الديني على باقي سكان فلسطين، باستثناء منطقة أدوم ـ وربما بعض مناطق الجليل حيث أشارت نصوص



الإمبراطورية الرومانية

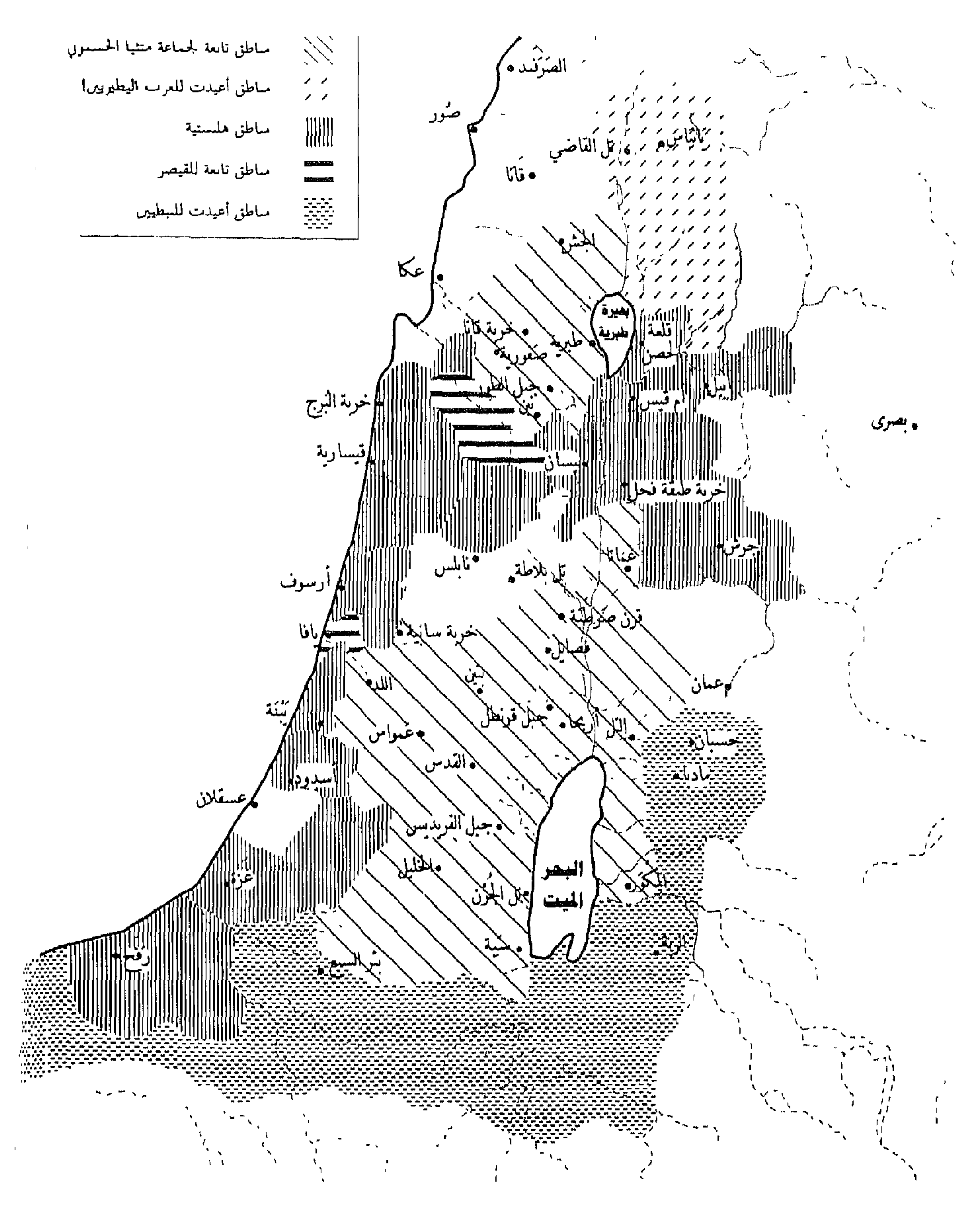
(حتى منتصف القرن الثاني)

من أسفار المكابيين ذكرناها آنفا إلى قيامهم بإجبار السكان على الاختتان. كما يؤيد وجهة نظرنا في هذا تعدد التمردات والانشقاقات في صفوف (الحسمونيين) أو (المكابيين) بما يوضح أيضاً أنهم كانوا أبعد ما يمكن عن التماسك. وبالإضافة إلى إعادة تنظيم الأقاليم إداريا، قام الرومان بفرض الضريبة على مقاطعة يهوذا التي صارت تابعة إدارياً لحاكم مقاطعة سورية الروماني.

نذكر أننا أشرنا في القسم السابق أن كبير كهنة معبد أو هيكل القدس هيركانوس عين شخصية عربية من ولاية أدوم اسمه أنتيباترس والياً على تلك المنطقة الإدارية، وعرفنا بأن الأخير توسط بين رئيسه وبين بني قومه العرب النبطيين الذين قدموا له الدعم. ولكن بعد احتلال الرومان لفلسطين تغيّر الموقف بشكل كامل حيث صار هيركانوس هو التابع لأنتيباترس الذي كسب تأييد الرومان وثقتهم ـ لأسباب لم يمكن التعرف عليها حتى الآن حيث تصمت المراجع بشكل كامل عن الموضوع. وبعد أخذ موافقة حاكم ولاية سورية الروماني، قام أنتيباتروس، والذي كان متزوجاً من ابنة أحد الشخصيات النبطية واسمها كيبروس؟ بتعيين أبنائه في مناصب إدارية على مناطق مختلفة من فلسطين. وقد برز في تلك الأثناء نجم أحدهم وهو حرد[أ] الذي عُهِدَت إليه مهمة إخضاع الجليل ـ خاصة إبان الاضطرابات التي اندلعت هناك بقيادة شخص اسمه حزقيا، الذي قتل هو وجماعته بأمر من الأول دون محاكمة، أو حتى أخذ رأي مجلس كبار كهنة هيكل القدس، أي السنهدرين أو المحفل، ورئيسه هيركانوس الثاني. ورغم أن السنهدرين التأم لمعاقبة حرد لأن حكم القتل على اليَهُوِيِّين كان من اختصاص المجلس وحده، لكنه، ورغم فداحة الجريمة،لم يتمكن من اتخاذ أي قرار بحقه. وهناك اتفاق بين أهل الاختصاص أن السبب كان تدخل الرومان لصالح وكيلهم المحلي أنتيباتروس وابنه الذي كان قد توجه على رأس قوات إلى القدس لاحتلالها وللقضاء على مجلس السنهدرين هذا. ومما يؤكد صحة هذا الاجتهاد أن (المحفل) كان يشتكي للرومان بشكل دائم من حرد، لكنه لم يكن قادراً على اتخاذ أي قرار بحقه، بما يعكس حقيقة أن الرومان كانوا أصحاب القرار ـ حتى في أمور الطائفة الداخلية.

وشهد عام (40 ق.م) تطوراً هاماً أوضح ميزان القوى الفعلي في فلسطين. ففي

أ المراجع التقليدية تنقل الاسم بالصيغة اليونانية هيرودس الذي يعني (البطل / سليل الأبطال)، بينما يرى كمال الصليبي أن هذه صيغة مؤغرقة للاسم (حرد) المشهود في النقوش الآرامية، وبه سنلتزم في مؤلفنا.



التقسيم الإداري الروماني لفلسطين عام 63 قبل الميلاد

ذلك العام اغتنم الفرتيون فرصة انشغال الرومان بحروبهم الأهلية وشنوا هجوما على فلسطين حيث وقف إلى جانبهم أحد أبناء أرسطبول الثاني الذي كان رهن الأسر في روما. وقد حقق ذلك الهجوم الفرتي نجاحاً هاماً بسبب وقوف جماعات أرسطبول في إقليمي الجليل ويهوذا ضد الرومان وزبائنهم المحليين من هيركانوس إلى المحفل وإلى حرد. وفي الوقت الذي تمكن فيه الأخير من الفرار من فلسطين حيث التجأ إلى عشيرته العربية، وقع شقيقاه فصايل وهيركانوس أسيرين. وهنا نقرأ رواية عن قيام ابن شقيقه أنتيغونوس، ابن أرسطبول الثاني «الحسموني»، بقطع أذن الأخير كي لا يعود صالحا لتولي منصب كبير كهنة هيكل القدس، ذلك أن التوراة تقول بعدم صلاحية المرشح للمنصب إذا كان «معوقاً» جسدياً. كما قرأنا أن فصايل مات في الأسر، ويحكى أنه انتحر.

وقد بقي أنتيغونوس وكيلاً للفرتيين كوالٍ لمقاطعة يهوذا لمدة ثلاث سنين انتهت عام (37 ق.م) عندما تمكن الرومان من إلحاق الهزيمة بهم وأرسلوا بعد ذلك قوات إلى فلسطين لطرد أنتيغونوس الذي وقع أسيرا بيدهم، ومن ثم قُطِعت رأسه في إنطاكية بمؤامرة حاكها حرد ضده.

3 : 2) من يهوذا حرد العربي حتى حركة بار كوزيا

قام الرومان عقب إلحاقهم الهزيمة بالفرتيين بتعيين حرد[أ] واليا على متاطعة يهوذا. لكن تطور الأحداث اللاحقة في فلسطين كان مرتبطاً بشكل وثيق بالأحداث في روما، والتي كانت تمرّ حينئذ بمرحلة جديدة من الصراع الداخلي بعد الحرب الأهلية التي اندلعت هناك في أعقاب اغتيال يوليوس قيصر عام (44 ق.م). فقد انقسمت الإمبراطورية فعلياً إلى قسمين تولى أوكتافيان أغسطس قيادة الشق الغربي انطلاقاً من العاصمة روما، بينما قام أنطونيو {هو الذي وله بحب كليوباترا «السابعة»} بحكم الشق الشرقي من الإسكندرية. ورغم أن تنظيم الرومان الإداري لفلسطين كان ينطلق من مصالحها، إلا أن المشاعر الشخصية لعبت أحيانا دوراً في إدخال تعديلات طفيفة هنا وهناك. فقد قام أنطونيو بضم بعض مناطق فلسطين إلى أراضي ولاية عشيقته البطليسية كليوباترا، ومن ذلك يافا وأريحا على سبيل المثال لا الحصر لكن مختلف تلك الترتيبات الإدارية كانت مؤقتة لأن أنطونيو خسر الحرب الأهلية وقُتِل وعادت إلى روما كل المناطق التي كانت خاضعة لسلطته، ومنها فلسطين. فقد أعادت روما تنظيم مقاطعات فلسطين بما يضمن لها إبقاء سيطرتها المحكمة عليها وضمان الهدوء ـ وضعف الوالي بالطبع ـ كي لا تضطر إلى إرسال قواتها إلى الإقليم. فرغم أن الخطاب الكتابي والخطاب الاستشراقي يشيران إلى حرد بصفته «ملك اليهود» وما إلى ذلك من التعبيرات الحماسية واللاهوتية، إلا أنه كان أبعد ما يكون عن كونه حاكماً مستقلاً، وهذا من الأمور المعروفة لكل باحث حيث كانت سلطاته محدودة للغاية، علما بأن لقبه الرسمي الذي منحته إياه روما كان (الملك الحليف وصديق الشعب الروماني). ورغم المساحة الكبيرة التي تعطيها كتب التاريخ التقليدية لحرد، إلا أننا نعزو سبب ذلك إلى كونها تنتمي إلى ضرب الخطاب الديني حيث تلعب تلك الشخصية دوراً أساسيا في قصة ولادة يسوع المسيح.

كان على حرد الانتباه إلى العديد من المسائل في الولاية التي أوكل الرومان أمر إدارتها إليه حيث وجب عليه إخضاع فلسطين وسكانها بأقل التكاليف الممكنة، ودون اضطرار الرومان إلى إرسال قواتهم، وهو ما يتناقض مع فلسفتهم العسكرية.[ب] ولم تكن

أ يعرف في الخطاب الكتابي بأنه (الأول) أو (الأكبر) وذلك تمييزاً له عن أبناء وأحفاد له حملوا الاسم ذاته.

ب كانت الفلسفة العسكرية الرومانية، وعلى عكس رديفها عند الإغريق المرتكز على الوجود =

تلك من المسائل السهلة حيث وجدت في فلسطين العديد من الملل اليَهْويَّة ذات المفاهيم المختلفة، والتي سنشير إليها في قسم لاحق. فبالإضافة إلى الطوائف الرئيسة الثلاث، أي الصدوقيّين والفريسيّين والإسنيّين، وجدت مجموعة (الفلسفة الرابعة)[1] التي قال يوسفوس فلافيوس إنها تأسست على يد يهوذا (الجليلي)، لكنه لم يعطها أي اسم، رغم أن البعض يرى أن المقصود هنا جماعة زيلوتاي،[2] وبلهجة التوراة [قنءيم] بمعنى «المتعصبون»، وسنطلق عليها اسم (الحُمْس)، والتي نشطت في مرحلة سابقة في عمليات اغتيال وقتل بين صفوف الرومان، رغم أن يوسفوس فلافيوس يقول إن الاسم عنى في البداية مجموعة من الكهنة المقدسيين الذين كانوا يعملون لأجل المحافظة على طقوس الهيكل الأصلية (أيها؟). لكن هناك من يرفض هذا الرأي ويرى أن المقصود جماعة مختلفة.

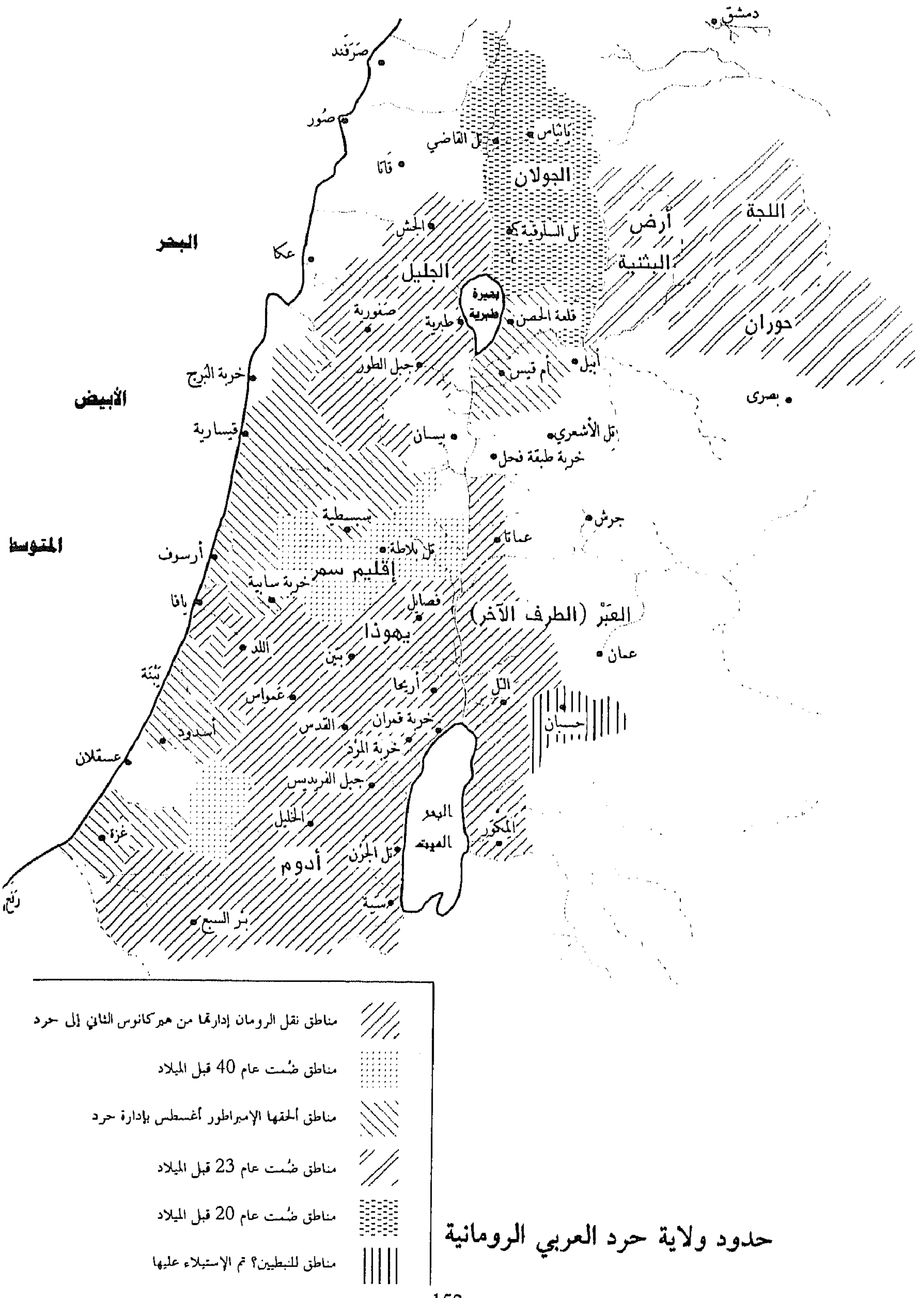
كما وجدت إلى جانب تلك الطوائف جماعات أخرى إغريقية الميول، وأخرى غير مرتبطة بأحد، وغيرها موالية للرومان حيث أشار العهد الجديد إلى الأخيرة باسم الهيرودسيين،[أ] وربطهم بالفريسيين بما يعني أنهم كانوا من اليَهْويِّين. ويبدو أن المقصود بها جماعات فلسطينية موالية لحرد العربي (هيرودس)، وربما كانت مشكلة من أبناء جلدته، أي من العرب. كما وجدت في ذلك الوقت مجموعة أو طائفة أخرى عرفت باسم (السيكاريين)،[ب] حيث يرى البعض أنهم هم جماعة (الفلسفة الرابعة) المشار إليها أعلاه.

وبالعودة إلى مرحلة حكم حرد العربي كحاكم روماني لولاية فلسطين، ومصدرنا الوحيد عنها هو كتابات يوسفوس فلافيوس، نرى أنها كانت قائمة على تشجيع الثقافة الهلنستية، وهو ما يعبر عنه تعيينه نيقولا الدمشقي كاتبا شخصيا. لكن حرد كان من ناحية أخرى حاكما غير عاديٍّ، أيضاً من جهة سعيه لإرضاء مختلف القوى الموجودة في البلاد وعلى رأسها الرومان وجماعات اليَهْويِّين الممثلين في السنهدرين، وهذا ما يشرح

= العسكري المباشر، تقوم على أن يكون احتلالها مقنعاً وعلى تجنب أن يكون لها قوات عسكرية في الأقاليم الخاضعة لها. ويمكن تلخيص تلك الفلسفة بالقول إنها تقوم على خلق دولة ابنة تحمل ضمن ظروف أخرى الأفكار والمعايير الأخلاقية والسياسية نفسها ـ وهو المذهب العسكري الذي تبنته بريطانيا في الحرب العالمية الأولى بالعلاقة مع فلسطين وربط بمشروعها لإقامة كيان صهيوني فيها.

أ مثلا إنجيل متى 16:22.

ب أي Sicarii وهي صيغة الجمع للمفردة اللاتينية sica، والمقصود هنا خنجر محدب الشكل.



حدود ولاية حرد العربي الرومانية

النشاط العمراني المكثف الذي شهدته فلسطين إبان حكمه وعلى رأسها بناء العديد من المعابد تكريما لآلهة الرومان في مختلف مدن فلسطين ومنها في نابلس وقيسارية وأنتيباترس (خربة سابية) وآخر لأغسطس في مدينة بانياس. . .الخ كما عمل على بناء العديد من القلاع منها واحدة في مسعدة. وأمر ببناء قصر أيضاً قرب أريحا، وميدان سباق ومركزٍ للألعاب الرياضية في تلك المدينة.

أما البناء الأهم الذي يعزى إليه فهو ما يعرف باسم المعبد أو الهيكل، والذي يشار إليه أحيانا على أنه هيكل سليمان، وهو ادعاء غير صحيح بالطبع حيث يُفَضِّلُ أهل الاختصاص الإشارة إليه باسم (الهيكل الثاني). لكننا نرى من الخطأ الحديث عن (الهيكل) ونرى أن الخطاب الكتابي والخطاب الاستشراقي يبتعد، لأسباب لاهوتية، عن الحقائق المعروفة. والسبب هو أنه كان لكل من الاتجاهات اليَهْوِيَّة الرئيسية هيكلٌ خاصٌ بها، وهو ما يجعل الاسم (هيكل القدس) الذي وظفناه أعلاه ـ تمييزا عن هياكل أخرى، صحيحاً؛ علمياً وتاريخياً. فمن المعروف أن فلسطين عرفت ما لا يقل عن أربعة «هياكل» أخرى إلى جانب القائم في القدس، كان أحدها لجماعة الطوبيين وكان قد بني في عرق الأمير في شرقي فلسطين، أي في شرقي نهر الأردن، والثالث كان لجماعة السمرة والذي دمره الحسمونيون والرابع كان في تل الدوير. وبالإضافة إلى هذه الهياكل الأربعة وجد خامس في جزيرة الفيلة بمصر وسادس أقامه في ليونتوبوليس بمصر كبير كهنة هيكل القدس الذي فر إلى البطالسة بعدما طردته جماعة الحسمونيين من فلسطين. وهناك من يعتقد بأنه وجد هيكلٌ سابعٌ في منطقة الدامور جنوبي عاصمة الدولة اللبنانية الحديثة بيروت، لكن لا يوجد اتفاق على ذلك.

المهم أنه من الخطأ النظر إلى بناء هيكل القدس هذا كدليل على حماس حرد الديني. فنحن نعتبر أنه تعبير عن حب البذخ الذي امتاز به ذلك الوالي لأن كل المباني التي عزي بناؤها إلى عهده كانت بنفس المستوى ـ على ما يقوله المرجع الوحيد عن المادة، أي يوسفوس فلافيوس. وكنا أشرنا سابقاً إلى أن الهيكل لم يكن في المقام الأول مكاناً للتعبد وإنما مركزا ماليا هاماً وعليه كانت تعتمد الأعمال المصرفية والتجارية ـ وبهذه الطريقة وجب النظر إلى ذلك المبنى وهدف إقامته بالدرجة الأولى.[1] ومن الأدلة التي نستحضرها كإثبات على صحة فهمنا لطبيعة هيكل أو معبد القدس، بل هدف إقامته

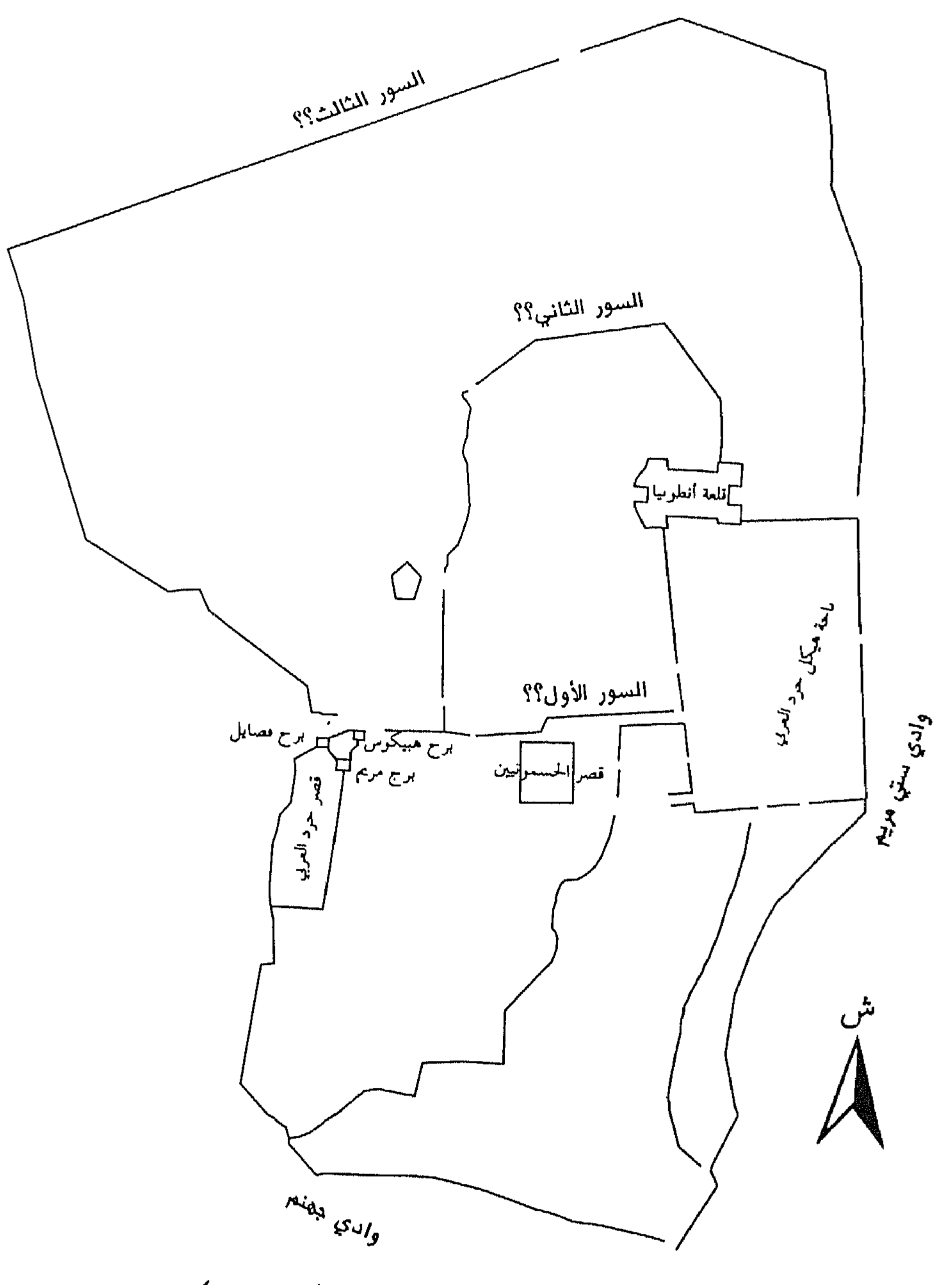
1 نجد تعبيراً عن ذلك في إشارة العهد الجديد إلى قيام يسوع المسيح بطرد الباعة وقلب موائد تجار العملة منه ـ أنظر مثلا إنجيل متى 21:12-13.

أصلا، أنه رغم كل ما يربط به من بذخ، سواء كان ذلك في كتابات يوسفوس فلافيوس أم في التلمود، لم يصل إلى مستوى قصر حرد الذي بني في الوقت ذاته داخل مدينة القدس. بل إن حرد عمل على أن يبنى قصره على هضبة تقع غربي المدينة تعلو تلك التي أقيم عليها «الهيكل» بما جعله يشرف على المدينة من أقصاها إلى أدناها. وكان لذلك القصر ثلاث بوابات على الناحية الشمالية أطلق عليها أسماء فصايل وهِبيكوس[أ] ومريام، وكان مفصولا عن المدينة بسور بني مع القصر.

وبالإضافة إلى ما سبق، تم بناء قلعة أنطونيا (على اسم مارك أنطوني)، على أنقاض موقع آخرِ بني أيام الحسمونيين، وكان يشرف على باحة الهيكل التي ضوعف من حجمها وتم تثبيتها بأسوار ـ (أنظر الرسم رقم 13). ومن الجدير بالذكر أن حرد عمل على ملاحقة بقايا عائلة متثيا أو الحسمونيين حيث تمت إبادتهم جميعا بأمر منه. ويشير يوسفوس فلافيوس في كتابه: (حوليات. . . 12: 149) إلى أمر حرد بوضع النسر الروماني على بوابة الهيكل. ورغم أن يوسفوس كتب أن ذلك تم في مرحلة متأخرة، إلا أن القطع النقدية العائدة إلى تلك المرحلة تحوي رسماً للنسر بما يرجح أنه كان قائما على مدخل مذبح الهيكل أو بالأحرى على مدخل غرفة (قدس الأقداس) منذ البداية. كما نعلم أن حرد كان قد منح نفسه حق تسمية كبار كهنة السنهدرين، وكان يعينهم ويفصلهم كما يشاء. ولم تقتصر طبيعة حرد على كيفية إدارته شؤون الولاية التي عهد الرومان بأمرها إليه، بل تجاوز ذلك لينطبق على كيفية معاملته أبناءه حيث طلب من الرومان الموافقة على قراره قتل اثنين منهما، وهو ما تم فعلا. كما عمل على قتل زوجته مريم ومن بعدها أمها ألكسندرا.

ولا شك أن حب حرد العربي البذخ والسلطة وعمله المستمر للاحتفاظ بها ـ عبر تقديم الهدايا والعطايا لقادته في روما وممثليها في فلسطين وأقاليم المشرق العربي الأخرى، عنى ازدياد الضغط الاقتصادي على السكان، وهو ما يشرح انفجار الأوضاع عند وفاته عام (4 ق.م) حيث اندلع العديد من الانتفاضات الفلاحية في أرجاء فلسطين وأعلن كل من قادتها أنه المسيح المنتظر. ونعرف أن أحد عبيده قاد تمرداً عسكرياً وحاول الاستيلاء على السلطة. كما اندلعت اضطرابات أخرى في القدس وكان مطلبها،

أ هناك رأي يقول بأن بوابة هبيكوس (على اسم أحد أصدقاء حرد) أقيمت في نفس مكان ما يسمى (بوابة داود)، بما يضيف، على ما نرى، وزنا إضافيا لرأينا في ذلك الوالي العربي وهدف «الهيكل».



القدس إبان حكم حرد العربي (هيرودس)

(37 قبل الميلاد ـ 4 قبل الميلاد)

على ما كتبه يوسفوس فلافيوس، معاقبة المسؤولين عن قتل جماعات قامت بتدمير النسر الروماني الذهبي الذي أمر حرد بوضعه على مدخل هيكل القدس. وتفيد المراجع بتمرد الجيش بعد وفاته، وهو ما استدعى في نهاية الأمر تدخل روما حيث قسمت مختلف أقاليم ولايته على أبنائه وأقربائه ـ (أنظر الخريطة رقم 16).

ومن ضمن ما يقوله يوسفوس فلافيوس في مؤلفه (حروب. . . . 5:2) عن الاضطرابات التي اندلعت في فلسطين عقب وفاة حرد التالي: ((وإلى جانب كل هذا نشأت مجموعة أخرى من قُطّاع الطرق ذوي أيد نظيفة لكن أهدافهم شريرة، والذين قضوا على الأمن في المدينة بأسلوب لا يختلف عمّا فعله القَتَلَة. لقد قام هؤلاء المخادعون والدجالون، متقنعين بغطاء الوحي الإلهي، بإقناع الكثيرين من أجل إحداث تغيير ثوري وللتصرف كالمجانين وقادوهم إلى الصحراء انطلاقا من الإيمان بأن الرب سيمنحهم علامة الخلاص. . . وجاءت ضربة موجعة أكثر لليهوذيين على يد نبي كاذب من مصر. لقد ظهر ذلك الدجال الذي كسب سمعة كونه نبياً في البلاد، وجمع حوله حوالي ثلاثين ألفاً[أ] من السذج وقادهم عبر طريق ملتوٍ من الصحراء إلى الجبل المعروف باسم (جبل الزيتون). وخطط من هناك لاقتحام القدس وإعلان نفسه طاغية بعد التغلب على الحامية الرومانية، موظفاً في ذلك من رافقه كحراس شخصيين. وكان فيليكس {القائد العسكري الروماني في القدس} قد توقع هجومه وانطلق للقائه مع قوة من المشاة الرومان المدججين وسار كل القوم معه للمشاركة في الدفاع. وكانت نتيجة المعركة التي اندلعت هروب المصري بصحبة بعض أتباعه وقُضِيَ على معظم قواته وأُخِذَ الكثيرون منهم أسرى؛ بينما فر الباقون إلى بيوتهم)).

ويوضح إعادة تنظيم الرومان الإداري لفلسطين عقب وفاة حرد الانتماءات والتقسيمات الطائفية والقومية والثقافية إلى حدٍّ ما حيث تمت إعادة الكثير من الأقاليم إلى أهلها بعدما رحل وكيلها الذي كان قادرا على المحافظة على الهدوء فيها.[ب]

وبعد وفاة حرد العربي توجه بقايا أفراد عائلته إلى روما لتقديم أوراق اعتمادهم هناك ولنقل وصيته إلى الإمبراطور ومجلس الشيوخ. وبعد فترة من التقصي رفض الإمبراطور الروماني أغسطس الموافقة على وصية حرد وقرر تقسيم الإقليم على النحو التالي:

أ لكن مؤلف (حوليات. . .) يقول إن العدد كان أربعة آلاف.

ب أنظر الخريطة رقم (16).

- أرخيلاوس (ابن حرد الأول): مقاطعة يهوذا وأدوم وسمر وبعض مناطق الساحل.

- سالومي (شقيقة حرد الأول) (4 ق.م - 10 م): مدن يبنة وأسدود وأريحا. ممتلكاتها ذهبت إلى زوجة قيصر روما.

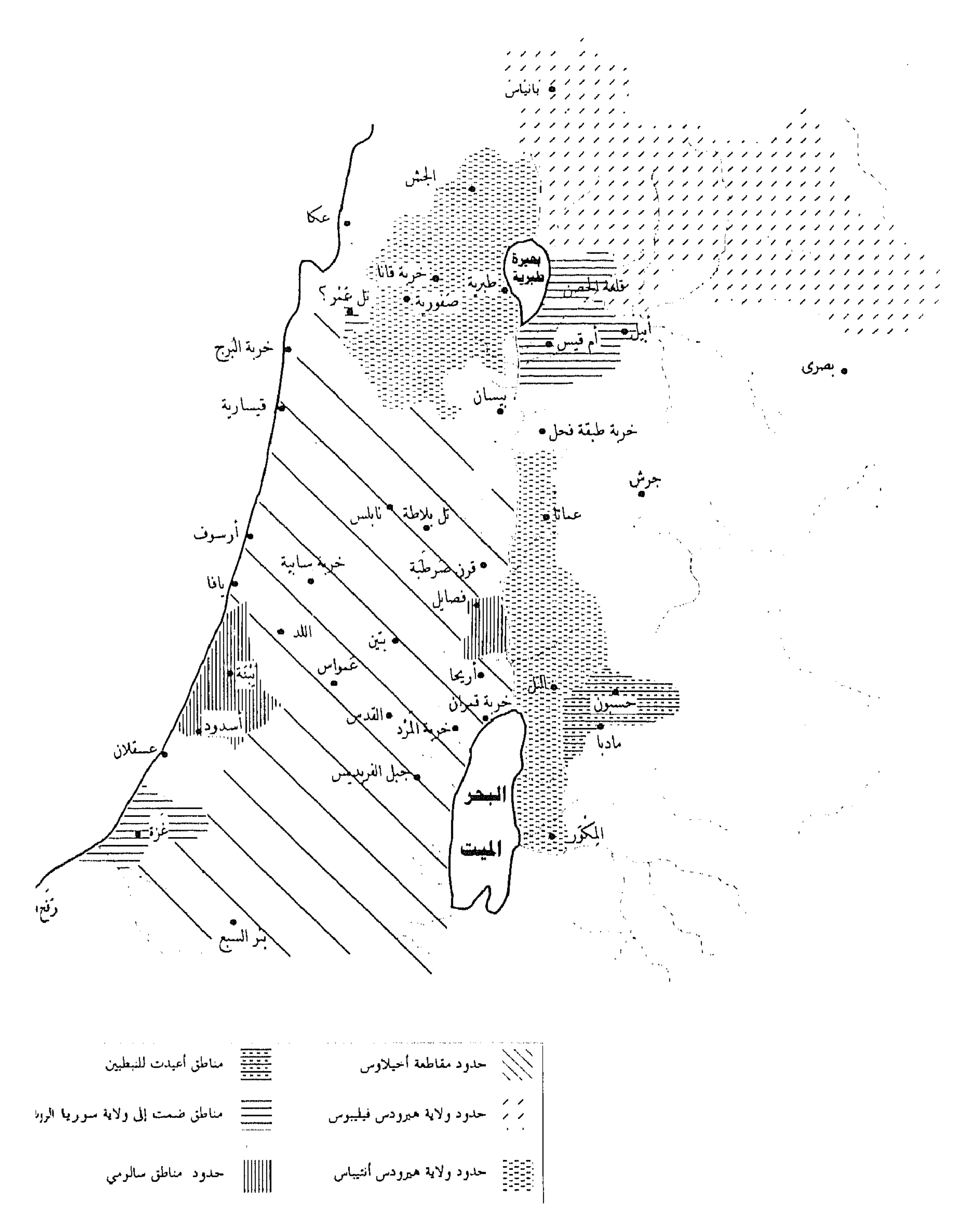
- حرد أو هيرودس أنتيباس (ابن حرد الأول) (4 ق.م - 39 م): مقاطعة العبر، أي الطرف الآخر. وكان هيرودس هذا متزوجا من ابنة ملك النبطيين الحارث الرابع، لكنه طلقها ليتزوج من زوج شقيقه فليبوس، حاربه النبطيون وألحقوا به هزيمة. طرده القيصر كاليغولا من منصبه ونفاه إلى إقليم الغال.

- حرد أو هيرودس فليبوس (ابن حرد الأول) (4 قبل الميلاد - 33 للميلاد): أرض البثنية وحوران والجولان واللجة والتي لم يسكنها أي (يهوذي).

باقي مناطق فلسطين صارت تابعة للقيصر مباشرة.

لكن هذا التقسيم لم يستمر لفترة طويلة لأن أرخيلاوس الذي كان صاحب أكبر نصيب من فلسطين، لم يتمكن من البقاء في السلطة بعد عام (4 م). فقد أقالته روما ونفته إلى الجليل وضمت المقاطعة التي كانت تابعة له إلى ولاية سورية الرومانية وعهد إدارتها إلى ولاة رومان كان لهم حق تعيين صاحب منصب كبير كهنة هيكل أو معبد القدس، وهو ما حدث فعلا.

لقد كان ترتيب روما لأوضاع فلسطين الإدارية بعد وفاة حرد العربي جزءاً من خطة اجتماعية لإعالة عائلة رجل خدم الإمبراطورية الرومانية لفترة طويلة، وهو ما يفهم مما سجله يوسفوس عن الموضوع الذي كتب التالي: ((بعد أن انتهى قيصر من الاستماع إلى إدعاء الطرفين صرف الجمع. وبعد أيام قليلة وهب أرخِلاوس نصف الولاية وكذلك لقب (حاكم المنطقة الثانية)[3] ووعد بتعيينه ملكاً في مرحلة لاحقة في حالة تبين أهليته لذلك. ثم قسم الجزء الثاني إلى ولايتين وقدّمهما إلى ابني حرد، أي فِيلِيبُوس وأنتِيبَاس الذي تعارك على الحكم مع أرخِلاوس. وكانت حصة أنتيباس (الطرف الآخر) والجليل بدخل سنوي مقداره مائتا تالنت، بينما حصل فِيلِيبُوس على أرض البثنية واللجة وحوران وقسم من مقاطعة يبنة[4] التابعة لزنودوروس بدخل سنوي مقداره مائة تالنت. وضمت ولاية أرخِلاوس مناطق أدوم ويهوذا وسمر التي أعفيت من ربع الجزية لأنها لم تشارك في الاضطرابات التي عمت باقي أنحاء الإقليم. كما ضم إلى مناطق ولايته المدن



التقسيم الإداري الروماني لفلسطين عقب وفاة حرد العربي

سبسطية ويافا والقدس[أ]، ولكن القيصر فَصَلَ المدن الإغريقية غزة وجدَرا وهيبوس (قلعة الحصن)[ب] من الولاية وضمها إلى سورية. ووصل مجمل دخل المناطق التابعة لأرخِلاوس إلى أربع مائة تالنت. وحصلت سالومي، بالإضافة إلى ما قدم لها في الوصية، على ولاية يَبْنَة وأسدود وفصايل، كما قدم لها القيصر قصراً في عسقلان. وكان دخلها السنوي من كافة هذه المناطق ما يقارب الستين تالنت، لكنه وضع مناطق ولايتها تحت سلطة أرخِلاوس. وحصل باقي أفراد العائلة على النصيب المذكور في وصية حرد. وقدم قيصر لابنتي الملك غير المتزوجتين {أي روكسانا وسالومي} دخلا إضافيا مقداره خمسمئة ألف دراخما فضية وزوجهن من ابني فِروراس. وبعد أن انتهى من توزيع الولاية على أعضاء عائلة حرد تنازل لهم عن هديته التي وصل مقدارها إلى ألف وزنة ولم يحتفظ لنفسه منها إلا ببعض التحف غير القيمة كذكرى من الفقيد)).

وعندما سافر أرخيلاوس ابن حرد إلى روما لأخذ مباركتها بخصوص رغبات والده كما وردت في الوصية، اندلعت اضطرابات جديدة لم يكن بمقدور قواته القضاء عليها مما استدعى تدخل والي سورية الروماني واسمه كوينتيليوس فاروس. وبعدما تمكن الأخير من تدبير أمر القضاء على تلك الاضطرابات غادرها عائدا إلى دمشق، لكنه ترك قوات هناك بقيادة سابينوس الذي كان عليه مواجهة اضطرابات جديدة اندلعت في القدس. كما اندلعت اضطرابات أخرى في الخليل وفي ولاية (الطرف الآخر) في شرق فلسطين قادها أحد رقيق حرد. وهنا عاد حاكم ولاية سورية كوينتيليوس فاروس إلى فلسطين لقمع مختلف الانتفاضات والتمردات لكنه اضطر هذه المرة للاعتماد على مساعدة النبطيين.

وفي الوقت الذي كانت عائلة حرد في روما تتعارك حول الإرث، وصلت وفود أخرى من فلسطين وضعت مطالبها الخاصة، وكان أحدها وفداً من كهنة المحفل أو السنهدرين الذي طالب بتعيين كبيره واليا بدلا من أي من أبناء حرد. كما وصل إلى عاصمة الإمبراطورية الرومانية وفدٌ ثالثٌ يمثل المدن غزة وجدارا (أم قيس) وهيبوس يطالب بأن تُضَم إلى ولاية سورية.

وبالعودة إلى مسار الأحداث في فلسطين نود الإشارة إلى صعود نجم أحد أحفاد

أ دوما «أورشليم».

ب لم يستقر الرأي على الموقع الحالي حيث يرى البعض أنه (قلعة الحصن)، بينما يرى آخرون بأنه (خربة السُمْرة) أو (سِمّك) الواقع شرقي بحيرة طبرية.

حرد العربي وهو أغريبا الأول الذي كان صديقاً للإمبراطور الروماني كاليغولا الذي تولى منصبه عام (37 م) وعينه والياً على مقاطعة فليبوس (أرض البثنية وحوران والجولان واللجة) بعدما أن كان قد نفاه قبل ذلك بعامين. وبعد اغتيال كاليغولا قام الإمبراطور الروماني الجديد كلاوديوس بتعيين أغريبا الأول والياً على المناطق التي كان يديرها جده حرد العربي من قبل. وعلى الرغم من أن الخطاب الكتابي والخطاب الاستشراقي يشيران إلى أغريبا الأول هذا على أنه متدين (لأي دين؟)، إلا أن الحقيقة تقول بأنه قام بوضع تماثيل ابنته في شوارع قيسارية، عدا عن أنه شجع الثقافة الهلنستية ومن ذلك تنظيمه الألعاب الرياضية في المدينة. كما عرف أنه زوج ابنته إلى رقيق محرر غير يهوي اسمه طبيريوس فلكس.

ويبدو أن علاقات أغريبا الأول الجيدة مع الإمبراطور الروماني لعبت دوراً هاماً في إلحاق يهويي الإسكندرية بالقدس.[5] ولاشك أن هذا الإجراء الإداري الروماني كان مفيداً للطرفين. فبالنسبة إلى الرومان أسهم في ضمان خضوع مختلف الفئات السكانية لقادة محليين يعملون على تهدئتها، بينما أفاد جماعة هيكل القدس لأنه شكّل لهم مصدراً مالياً جديداً. لكن فترة حكم أغريبا لم تستمر طويلا حيث توفّي عام 44 للميلاد عقبها قيام الإمبراطور الروماني كلاوديوس بتحويل فلسطين إلى مقاطعة رومانية وعَيَّنَ عليها حكّاماً رومان كان أولهم كاسبيوس فادوس (44 ـ 46 للميلاد).

ننتقل الآن إلى الجانب الاقتصادي ونقول إن فلسطين، مثل باقي المستعمرات الرومانية، عرفت شكلين من الضرائب مباشرة وغير مباشرة تفرض على بضائع أو خدمات محددة. وقد أنيطت بالسنهدرين مهمة جمع الضرائب المباشرة التي شملت تلك المفروضة على الأرباح المجنية من الأراضي، والتي فرضت عام (63 ق.م) عندما سقطت فلسطين تحت الاحتلال الروماني، وكذلك ضرائب الأشخاص بدءاً من عام (6م). وكانت الضرائب غير المباشرة تطال البضائع المستوردة وخدمات المرافئ وأرباح الأموال المتبادلة في أسواق المال. وكانت الجمارك تجمع من قبل أثرياء محليين استأجَروا الحقّ في ذلك من السلطة الرومانية، ثم قاموا بدورهم باستخدام موظفين لينجزوا عملية الجمع. ومن الممكن تصور درجة الظلم والفساد، من المستأجر الثري إلى جابي الضرائب العادي،[أ] التي كانت ترتبط بعملية جمع الضرائب وما ستؤدي إليه في

أ لقد دان العهد الجديد جباة الضرائب في العديد من النصوص وبأشد أسلوب. فعلى سبيل المثال وضعهم إنجيل متى (17:17) في مرتبة واحدة مع الوثنيين و(21: 31-32) مع الزانيات.

نهاية الأمر من إجحاف وظلم ثم انفجار، ليس بين الفقراء الذين لم يكونوا مطالبين بدفعها أصلا، وإنما في صفوف المجبرين على دفعها.

وفهم من التنقيب الآثاري الميداني أن عدد كبار ملاك الأراضي في بعض مناطق فلسطين ازداد في القرن الأول للميلاد بشكل كبير حيث كانت قرى بأكملها مُلْكاً لثري واحد. وهذا يعني أن كثيراً من الفلاحين اضطروا لبيع أراضيهم إلى الأثرياء (جامعي الضرائب) بسبب عدم قدرتهم على دفع الضرائب المفروضة، وتحولهم، ومعهم عائلاتهم بالطبع، إلى أجراء يوميين. ومن الممكن تصور الأبعاد الاجتماعية إذا عرفنا أن المناطق التي تركز فيها اليَهوِيُّون، أي في مقاطعات يهوذا وسمر والجليل،[1] كانت تعتمد على الزراعة.

وكنا نوّهنا سابقاً بوجوب النظر إلى هيكل القدس، وغيره بالطبع، على أنه مركز مالي قبل اعتباره موقعاً للتعبد. فالضرائب المفروضة، باسم الإله يَهْوَه، والأضاحي المقدمة له والممتلكات الكبيرة التي كانت تابعة له، عنت تحوله إلى مركز لإدارة تلك الممتلكات، وهو فعلا ما كان. ونكرر تشبيهنا دور ذلك الهيكل في تلك الأيام بالفاتيكان في أيامنا هذه. فعلى الرغم من كون الأخيرة دولة ذات سيادة فيها ممثلون دبلوماسيون لمختلف دول العالم، فإنها ليست أكثر من مصرف وكنيسة كبيرة الحجم. ورغم الأهمية الروحية التي تعطى لتلك الكنيسة، إلا أنها في الواقع ليست أكثر من مركز لبيروقراطية هائلة الحجم مهمتها الرئيسية ليست متابعة أمور وقضايا وحاجيات المؤمنين والأتباع الروحية فحسب، وإنما إدارة ممتلكات الكنيسة الكبيرة الحجم والموزعة على مختلف أنحاء العالم. بل إن هناك من العلماء الكتابيين وغيرهم من أهل الاختصاص من يعتبر أن الهيكل كان مصرفاً ليس إلا.[6]

وقد أشرنا أعلاه إلى تردي الأوضاع الاقتصادية في فلسطين بما عنى خلق أجواء مناسبة لحدوث قلاقل أو اندلاع اضطرابات وتمردات. ونظرا لارتباط العامل الديني بالقومي في ذلك الوقت، فمن الطبيعي توقع أن تأخذ الكثير من الحركات الاجتماعية مظهراً دينياً حيث رأينا سابقاً أن بعض قادة التمردات أو الاضطرابات التي اندلعت عقب وفاة حرد ادعى كل منهم بأنه المسيح المنتظر. ولم يختلف الوضع بعد وفاة أغريبا الأول حيث ظهر مسيح جديد اسمه ثوداس يطالب بالسلطة، ويبدو أنه تمكن من كسب كثير من المؤيدين، وإلى هذا يشير سفر أعمال (5:36)، لكنه أخفق وقتل هو وأتباعه

---

1 هناك رأي بأن يوسفوس وظف التعبير (جليلي) في مؤلفه بمعنى (قروي).

على يد القوات الرومانية. ومن الجدير بالذكر أن العديد من الانتفاضات التي شهدها المشرق العربي ضد الرومان أخذ طابعا دينيا مسيحانيا، آخذين بعين الاعتبار ما أشرنا إليه سابقاً من كثافة في الأدب القيامي الذي ظهر في فلسطين. المهم أن الأوضاع في فلسطين كانت تتدهور بشكل كبير وثابت، مع تدهور الأوضاع في روما نفسها حيث كان الأباطرة يُغتالون واحداً تلو الآخر. ولا شك أن ولاة فلسطين من الرومان فهموا أن منصبهم هو مصدر لزيادة ثرواتهم مما عنى المزيد من تدهور الأوضاع بين السكان وازدياد احتمال انفجار الأوضاع، على شكل ديني ـ مسيحاني كما نرى، وهو فعلا ما جرى عام (66 م). ففي ذلك العام اندلعت في فلسطين اضطرابات تعرف في الخطاب الكتابي باسم (حرب الحُمُس)، واستمرت حتى عام (74 م) وشكلت موضوع مؤلف يوسفوس فلافيوس الذي أطلق عليها اسم (حرب إقليم يهوذا).

ومن المفيد إلقاء نظرة سريعة الآن على الحالة الثقافية التي كانت سائدة في فلسطين في ذلك الوقت ونذكر بأن انتصار الإغريق على الفرس تحت قيادة الإسكندر المقدوني حقق نوعا من الثبات للوضع الثقافي الذي كان يتبلور في المشرق العربي، ونعني بذلك ازدياد تثبت معالم ما يسمى بالمرحلة الهلنستية والتي عنت قيام الفئات المتعلمة من شعوب المشرق العربي بالتعبير عن إبداعاتها الروحية باللغة اليونانية، وكذلك سيادة، النمط الإغريقي، إلى حدّ ما، في مجالات حيواتية أخرى منها البناء والألعاب الرياضية وما إلى ذلك. رغم ذلك، بقيت الآرامية اللغة السائدة في أنحاء مختلفة من بلاد الشام يهمنا منها فلسطين موضوع هذا المؤلف، وهو ما يفهم أيضاً من ورود مفردات آرامية في العهد الجديد ـ مثلا إنجيل مرقس (5: 41 و7: 34) وإنجيل متى (27: 46) على لسان المسيح يسوع بن يوسف النجار.

لكن هناك دلائل آثارية، ومنها نقوش شواهد القبور والقطع المعدنية، توضح أن بعض سكان فلسطين من اليَهْوِيِّين ـ بدءا مما يسمى «العهد الحسموني» وحتى تدمير هيكل حرد العربي في القدس عام (70 م)، كانوا يوظفون ثلاث لغات هي الكنعانية والآرامية واليونانية، بينما لم يستخدم النبطيون غير اللغة أو الحرف النبطي، وسكان المدن «الفينيقية» استخدموا الكنعانية فحسب. وقد لاحظنا كيف أن العديد من قادة عائلة متثيا ونسله اتّخذ أسماءً يونانية بدلا من الكنعانية الواردة في مختلف أسفار التوراة، المعتمد منها والأبوكريفا. كما يلاحظ أن الحرديين (الهيروديسيين) لم يستخدموا غير اليونانية على القطع النقدية التي سبكت في عهودهم. ويتجلى مدى تغلغل بعض ملامح العصر الهلنستي بين بعض الاتجاهات اليَهْوِيَّة من خلال الأسماء اليونانية لكثير من

الكهنة، وهو ما يعكس أيضاً الأعداد الكبيرة للمعتنقين، حتى في تلك المرحلة المبكرة عندما كانت اليَهْوِيَّة ما تزال تعاليم فضفاضة، وقبل ولادة اليهودية والقائمة، وكما هو معروف، على تعاليم التلمود.

وعرفت فلسطين مناطق ازدهرت فيها الثقافة الهلنستية ومنها على سبيل المثال مدينة جدارا (أم قيس) التي أنجبت الشاعر والفيلسوف ملياغروس الجداري (140 – 70 قبل الميلاد). ومن أبناء تلك المدينة الفلسطينية كان الفيلسوف والشاعر فيلوديموس الجداري (110 – 40/ 35 قبل الميلاد)، والأديب والفيلسوف منيبوس الجداري (النصف الثاني من القرن الثالث قبل الميلاد). كما أنجبت مدينة عكا الفيلسوف الرواقي أبولونيوس. وكان الخطيب أريستون ابن مدينة جرش، بينما أنجبت عسقلان كلاً من الفيلسوف الاصطفائي أنطيوخوس العسقلاني (النصف الأول من القرن الأول قبل الميلاد) والرواقِيَّيْن أنتيبيوس ويُبيوس وكذلك اللغوي بطليموس.

ويشهد العدد الكبير للمسارح التي عثر على آثارها في القدس وقيسارية وسبسطية على تغلغل قوي للثقافة اليونانية في فلسطين. ومن المعروف على سبيل المثال أن أغريبا الأول كان ولعا بالمسرح الإغريقي، وأنه كان من زواره الدائمين في مدينة قيسارية. كما عرف أن ابنه أغريبا الثاني قدم أموالاً لبناء مسرح في بيروت ولإجراء الألعاب الرياضية فيه مما أثار غضب بعض الجموع في مقاطعة يهوذا[7] ـ ليس بسبب البناء أو الألعاب بحد ذاتها، وإنما لاستثمار أموال مجباة محليا لتمويل مشاريع تقع خارج المقاطعة.

وهناك من بعض أهل الاختصاص من يعتبر أن اليونانية لم تنتشر كثيراً بين سكان فلسطين ولم تحل مكان الكنعانية لغة الكتابة، ويرون في حقيقة أن أسفار المكابيين ويسوع سيراخ المكتوبة بتلك اللغة دليلا على ذلك. إلا أننا لا نرى أن هذا بإثبات حيث وجب عدم تجاهل حقيقة أن تلك الأسفار كانت تعتبر، في نظر مؤلفيها، مقدسة، روجب بالتالي أن تكتب بلغة يهوه! كما وجب تذكر أن ملياغروس الجداري شدد في كتاباته على التنوع اللغوي في فلسطين.

وتظهر الآثار سيادة النمط الإغريقي في البناء وكذلك سيادة القيم الجمالية اليونانية ـ في الأعمال الإعمارية، وخير دليل على ذلك نمط الأبنية (الهيروديسية)، ومنها بالطبع هيكل حرد العربي، رغم عدم تبقي أي آثار تعود إليه بعدما قام الرومان بحرث المنطقة التي أقيم عليها بعد تدميره. طبعا هنا وجب الأخذ بعين الاعتبار حقيقة أن كثيراً من الأبنية التي أقيمت في فلسطين، وفي مناطق أخرى من بلاد الشام، أخذت بالنمط الإغريقي، لكنها في الوقت نفسه طعمته بطراز شرقي مميز ـ ومن ذلك على سبيل المثال

ما نراه قائما في مدينة تدمر. كما تم تطعيم الأبنية بأشكال وزخارف (نقوش نباتات وأزهار ومخلوقات) من الإقليم.

الآن وقد استعرضنا الأوضاع السكانية والثقافية التي كانت سائدة في البلاد في القرن الأول للميلاد، وإن بشكل مختصر يتناسب مع كون مؤلفنا هذا مجرد مقدمة ليس إلا، نعتقد بأننا تمكنا من عرض أرضية تساعد في فهم الأسباب التي أدت إلى اندلاع القلاقل في فلسطين عام (66 م)، والتي استمرت حتى عام (74 م)، وكانت إحدى نتائجها تدمير هيكل حرد العربي في القدس ومعه المدينة، الذي خلق الظروف الموضوعية لنشوء اليهودية كديانة تخلت عن العديد من الطقوس التي كانت مرتبطة بمختلف الاتجاهات اليَهْوِيَّة ومنها تقديم القرابين أو الأضحية ومركزية التعبد والكهانة وغيرها.

هوامش (فلسطين تحت الاحتلال الروماني ـ من يهوذا إلى فلسطين):

(1) *Antiquitates* 18:23ff.

(2) Zelotai.

(3) Ethnarch.

(4) المقصود هنا موقعٌ آخر بالاسم غير القائم على ساحل فلسطين.

(5) *Bellum* 19:279ff.

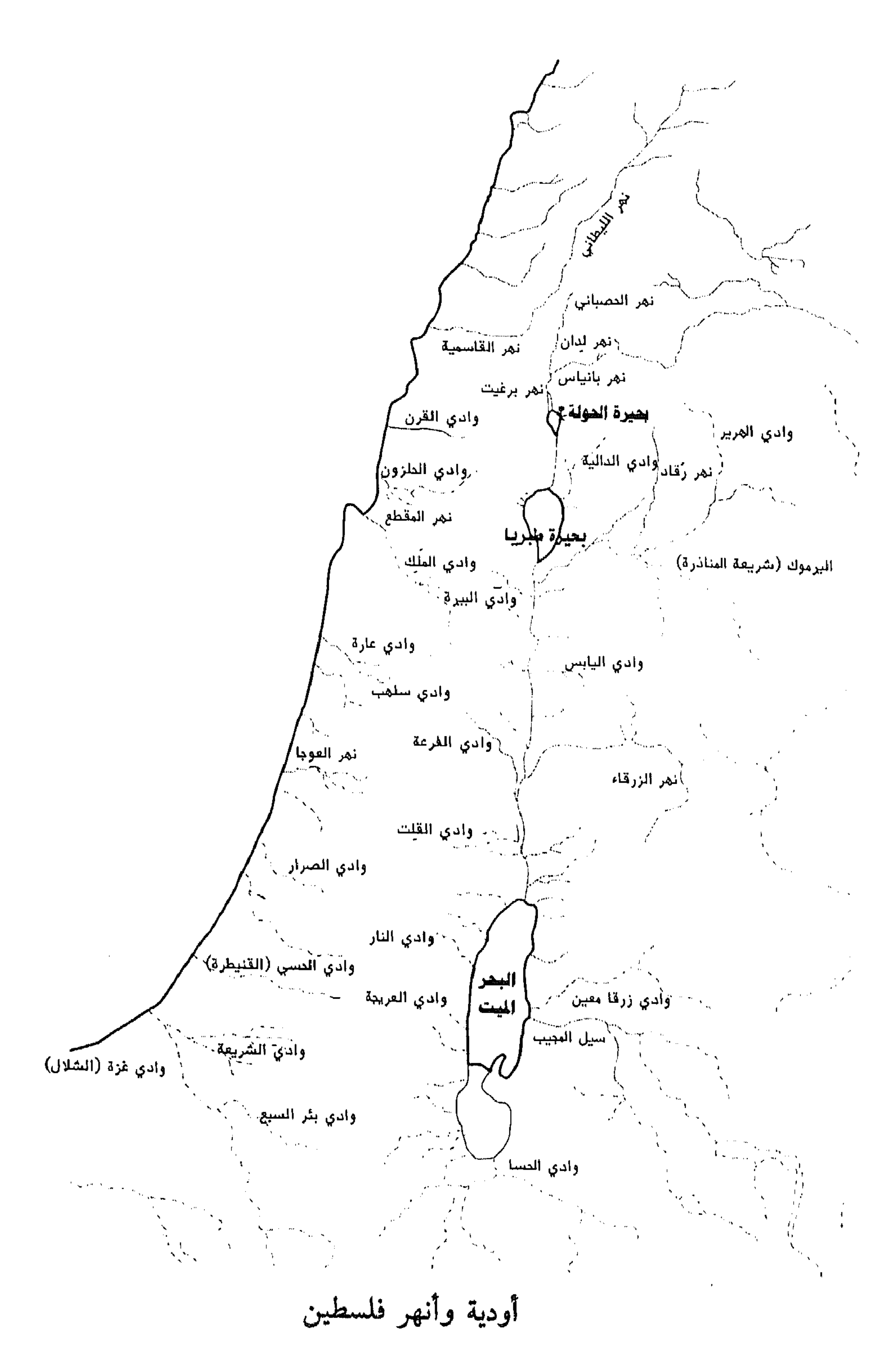
(6) File.///c:\EB/3 htm#first hit

(7) *Antiquitates* 20:211ff.

3: 2-1) الحرب الطائفية الأهلية الفلسطينية الثانية (66-74 للميلاد)

قلنا إنه وُجِدت اتجاهات دينية مختلفة لم تكن، حتى اليَهْوِيَّة منها، قادرة على التعايش بعضها مع بعض، إلا مضطرة. كما وجدت مجموعات سكانية أخرى إغريقية الثقافة أو الانتماء كانت تعتبر نفسها غريبة تماما عن الاتجاهات العقائدية الأخرى، أو أنها كانت تعتبرها غريبة عنها حيث ذكرنا أنها أرسلت وفوداً إلى روما تطالب بأن تُضم مناطقـ«ـها» إلى إدارة سورية. وبالإضافة إلى هذا كله، وُجِدَ الامتعاض العام من الاحتلال الروماني والذي كان يعبّر عن نفسه في الانتفاضات المستمرة للشعوب المستعمرة في كل أنحاء الإمبراطورية. كما وُجِد ضغطٌ آخر، ونعني بذلك الاقتصادي الذي سببه إفقار السكان الناتج عن الاحتلال الروماني، والذي تطوع لتطبيقه كبار الملاك، وهو ما أشرنا إليه سابقاً.[أ] هذا كله أدى في نهاية الأمر إلى تدهور الأوضاع حتى صارت البلاد تنتظر أية حادثة لتنفجر، وهذا فعلا ما حصل عام (66 م) حيث اندلع صراع بين سكان مدينة قيسارية، اليَهْوِيِّين والهلنستيين أو السوريين، على ما يقوله يوسفوس الذي يشكل المرجع الوحيد عن المسألة، والذي يقول التالي: ((كما واندلعت اضطرابات جديدة في قيسارية حيث تمرد القسم اليهوذي ضد السكان السوريين. فقد ادعوا بأنها مدينتهم لأن حرد الذي بناها كان يهوذياً. وقد اعترف سكان قيسارية بأصول بانيها الثاني (كذا)، لكنهم شددوا على أن المدينة نفسها ملك الإغريق لأن حرد لم يكن ليبني فيها التماثيل والمعابد القائمة لو أنه كان يود تخصيصها لليهوذيين.[1] وهذه كانت نقاط الخلاف بين الطرفين الذي تطور للمناداة بأن يحسم السلاح الأمر. وحصل أن المُغَامِرين من كلا المعسكرين كانوا يندفعون للاشتباك ذلك أن المسنين من الجانب اليهوذي كانوا غير قادرين على ضبط أبناء جلدتهم الهائجين، كما واعتبر الإغريق أن الخضوع لليهوذيين سيكون إذلالا لهم. وكان للطرف الأخير وضعٌ أفضل من ناحية الثراء والقوة، بينما حظي الإغريق بدعم الجيش لأن الرومان كانوا قد ركزوا هناك قوات

أ يصف يوسفوس فلافيوس في (حروب. . . 2:6) الوضع حينئذ بالقول: ((وما كاد يقضى على تلك الاضطرابات حتى اندلعت مجدداً في مكان آخر وكأنها قروح في جسم مريض. فقد اتفق الدّجّالون واللصوص وحرضوا الكثيرين من اليهوذيين على التمرد وحضّوهم على الاستقلال وهددوا بقتل كل من قبل بالسيادة الرومانية وبقمع كل من قبل بالخضوع لهم. وقاموا بتوزيع أنفسهم على مجموعات تجمعت في أنحاء البلاد وبدأوا في نهب بيوت الأثرياء وقتل أصحابها وقاموا بحرق القرى. وقد أحست كل مناطق يهوذا بنتائج أعمالهم، وكان كل يوم يشهد ازدياد لهيب هذه الحرب استعاراً.)).



أودية وأنهر فلسطين

* جففها العدو الصهيوني

أحضروها من سورية، وكانوا بالتالي على استعداد دائم لتقديم الدعم لإخوانهم. وقد عمل المسؤولون الكثير لقمع هذه الاضطرابات ولاعتقال أكثر المحرضين هيجاناً وهددوهم بالسجن، لكن المعاناة التي تعرضوا إليها كانت أقوى من أن ترعب الباقين وساعدت فقط في تسعير الموقف. وفي إحدى المرات عندما كانت الغلبة لليهوذيين، جاء فيليكس إلى السوق ووجه لهم أمراً بالمغادرة مستعملا ألفاظا استفزازية، وعندما رفضوا الانصياع للأمر، أطلق جنده عليهم وقُتِل الكثيرون منهم ونهبت ممتلكاتهم. وحيث إن الاضطرابات استمرت، قام فيليكس بجمع النبلاء من كلا الطرفين وأرسلهم إلى نيرون ليحتكموا إليه. . . .)).[2]

وفي الوقت ذاته الذي اندلعت فيه الاضطرابات في قيسارية، شهدت القدس أحداثاً دامية سببها، على ذمة يوسفوس فلافيوس، محاولة الوالي الروماني فلوروس أخذ سبعة عشر تالنت من خزنة هيكل القدس. وقد اضطر الوالي وقواته إلى الانسحاب إلى قيسارية. ويبدو أن أعمال الشغب انتشرت على يد طائفة السيكاريين المشار إليها أعلاه حيث نقرأ قول يوسفوس: ((وبعد أن تم تنظيف البلاد . . . . ظهرت في القدس نوعية جديدة من العصابات وهي المسماة سيكاري، والتي كانت ترتكب أعمال القتل في وسط المدينة وفي وضح النهار. وشكلت الاحتفالات موسمها المفضل حيث كان أعضاؤها يندمجون مع الجمع ويطعنون أعداءهم بخنجر قصير مخفي تحت الثياب. وعند سقوط الضحية كانوا يشاركون في صرخات الاستنكار بما يمكنهم من البقاء مجهولين. وكان أول رجل قاموا باغتياله هو كبير الكهنة يوناثان، وعقب اغتياله حدثت أعمال قتل يومية. وكان الاضطراب الذي أثاروه أكبر من المصيبة نفسها حيث كان الكل يتوقع الموت وكأنه في ساحة القتال. وكان الناس يراقبون الأعداء عن بعد، ولم تكن لهم ثقة حتى بأصدقائهم في حالة اقترابهم منهم. ولكن حتى عندما كانوا يشكون ويحترزون كانوا أيضاً يسقطون، وهذه كانت درجة سرعة المتآمرين، وبهذه المهارة تمكنوا من إخفاء شخصياتهم)).[3]

بدأت الحرب الطائفية الأهلية الفلسطينية الثانية على يد شخص اسمه مناحيم بن يهوذا الجليلي الذي قام هو وجماعاته باحتلال قلعة مسعدة (سَبّة / خربة سَبّة؟) الواقعة غربي البحر الميت، والاستيلاء على ترسانة الأسلحة التي كانت فيها بما مكنه من الانتقال إلى القدس حيث احتلوا قلعة أنطونيا، ثم عملوا على حرق قلعة الحسمونيين وسيطروا على معظم المدينة باستثناء قلعة حرد. كان أول عمل «إداري» قاموا به هو إحراق أرشيف المدينة الذي حوى وثائق الديون. وقام إلعازار الذي كان رئيس إدارة

هيكل حرد العربي بقتل كبير الكهنة عنانيا وشقيقه حزقيا، ثم انطلق لمحاربة الحُمْس من جماعة مناحيم حيث تمكن من طردهم من المدينة وأجبرهم على الانسحاب إلى مسعدة. وبعد أن اتفق مع الحامية الرومانية الصغيرة المتمركزة في قصر حرد على الاستسلام مقابل السماح لأفرادها بالانسحاب من المدينة، أمر بقتلهم جميعا بعدما استسلموا.

وانتشرت الاضطرابات في المدن الفلسطينية التي ضمت سكاناً ينتمون إلى بوتقات ثقافية مختلفة حيث يشير يوسفوس فلافيوس إلى مجازر ارتكبت في ذلك الوقت من قبل الطرفين. وهنا غيّر الكهنة أو كبارهم من موقفهم حيث بدأوا بالمشاركة الفعلية في الحرب الطائفية الأهلية ـ في محاولة واضحة لمصادرة القيادة كما نرى، وهنا تحديداً يظهر شخص يوسفوس فلافيوس الذي عُين لقيادة قوات الكهنة في الجليل. وقام الكهنة بتنظيم محاربيهم في قوات نظامية يسهل السيطرة عليها بشكل أفضل من مجموعات حركة الحُمْس غير النظامية. عندها بدأت القوات الرومانية تدعمها قوات سورية وأخرى (هيروديسية) بقيادة أغريبا الثاني وحموية ونبطية تابعة للملك (مليكوس الثاني؟) وغيرها بالتحرك تحت قيادة والي سورية كيستيوس غالوس من الأخيرة باتجاه الجليل. كما شاركت في القوات المدن الفلسطينية الأخرى التي كانت معادية لجماعات الكهنة وللحُمْس. وبدأ العديد من المدن الفلسطينية منها قيسارية، وعسقلان، وعكا، وبيسان، وجدارا (أم قيس)، وهيبوس، وفيلادلفيا[أ] (عَمَّان)، وحسبان، وسبسطية، وجرش، وغيرها بمطاردة الطرف المعادي. وقد تمكنت القوات الرومانية والفلسطينية المتحالفة من إجباره على الانسحاب من معظم المناطق التي احتلها، وصارت في نهاية عام (67 م) على أبواب مدينة القدس.[ب]

وقد أدى فقدان الجليل للقوات الرومانية والطرف الفلسطيني الآخر المشارك في الحرب الطائفية الأهلية إلى اندلاع الصراع بين الحُمْس وقوات الكهنة[ت] وقام سمعان بر جيورا[ث] بضم قواته إلى حركة الحُمْس وعملوا معاً على احتلال العديد من المدن الواقعة

أ معنى هذا الاسم الإغريقي (عشيق الأخت).

ب لا شكّ أن الاضطرابات الداخلية في روما ـ مثلا انتحار؟ القيصر نيرون عام 68 للميلاد، لعبت دوراً كبيرا في تأخير القوات الرومانية.

ت لم يشارك إقليم سمر في الحرب إلى جانب القوات «اليهوذية».

ث أي سمعان بن المهتدي.

حول القدس منها حلحول والخليل وقاموا بنهبها. وبعد فترة طلب من الأدوميين العرب مساعدته حيث قاموا مجتمعين باحتلال قسم كبير من مدينة القدس، وحددت سيطرة الجانب الآخر على هيكل حرد، لكن جماعات الحُمْس بدأوا في قتال بعضهم البعض داخل المدينة. وفي تلك الأثناء تمكن أحد كبار الكهنة الفريسيين، واسمه يوحنا بن زكاي، من الفرار من القدس وسلم نفسه إلى الرومان وعقد معهم صفقة حيث سمحوا له بالمرور آمنا واستجابوا أيضاً لطلبه بفتح مدرسة دينية في يبنة[أ] وهي الخطوة الأولى في تشكل اليهودية. في ذلك الوقت كان الصراع بين مختلف الأطراف الموجودة في مدينة القدس على أشده وتوج بذبح مجموعة من المتعبدين الذين كانوا يحتفلون بعيد الفصح[ب] داخل باحة هيكل حرد.[ت] وعندما تمكنت القوات الرومانية من احتلال كامل مدينة القدس سقط الهيكل ويوحنا الجيشلي وسمعان بر جيورا في أيديها. وبينما تمكن الأول من النجاة بحياته قام الرومان بقتل الثاني.[4] وبعد هزيمة الحُمْس في القدس لم يبق في ولاية يهوذا سوى ثلاثة مواقع بأيديهم أشهرها مسعدة التي تأخر سقوطها بيد القوات الرومانية إلى عام 73 أو 74 للميلاد بسبب موقعها الجغرافي الفذ حيث ترتفع 150 مترا عن المناطق المحيطة بها. وهنا يعود الخيال ليختلط بالخرافات والأساطير حيث أسهب يوسفوس في الحديث عن عملية الانتحار الجماعي التي قام بها المدافعون عن القلعة، بينما تؤكد كل الأبحاث الجدية الحديثة أن ذلك الحديث ينتمي إلى الخرافة ليس إلا.

ومن المهم هنا الإشارة إلى أن معظم الطوائف الأخرى، ومنها الصدّوقيّون والفريسيّون و(الهيروديسيّون) وجماعة أغريبا الثاني[ث] والإسنيّون رفضت المشاركة في «الانتفاضة» ضد الرومان. وقبل الانتقال إلى بعض تفاصيل الحرب الأهلية الجديدة التي بدأها الحُمْس، نرى خطأً إهمال عامل آخر لا شكَّ أنه لعب دوراً في زيادة التهاب

أ حيث التأم المجلس الأعلى المسمى المحفل والذي صار مشكلا من الفريسيين وحسب. تولى زعامة هذا المجلس يوحنا بن زكاي نفسه ثم عقبه الحاخام جمليل الذي كان من قادة اليهودية، ومعه أيضا كل من إلعازار بن هيركانوس وإسماعيل بن إليشا وجمليل الثاني وعقبة وطرفون. وقد قام هؤلاء الحاخامات بوضع أرضية تاريخية لأحقينهم في تقديم الفهم الصحيح لليهوية! وذلك في كتاب ((أقوال الآباء [فرقه ءبوت]).

ب أي عيد التضحية أو عيد الأضحى.

ت وجدت داخل القدس ثلاث مجموعات متناحرة قاد أحدها سمعان بر جيورا وضمت الكثير من العرب الأدوميين، والثانية قادها يوحنا الجيشلي والثالثة بقيادة إلعازار المشار إليه أعلاه، لكنه صُفي مع جماعته المحتفلين بعيد الفصح من قبل قوات الأول.

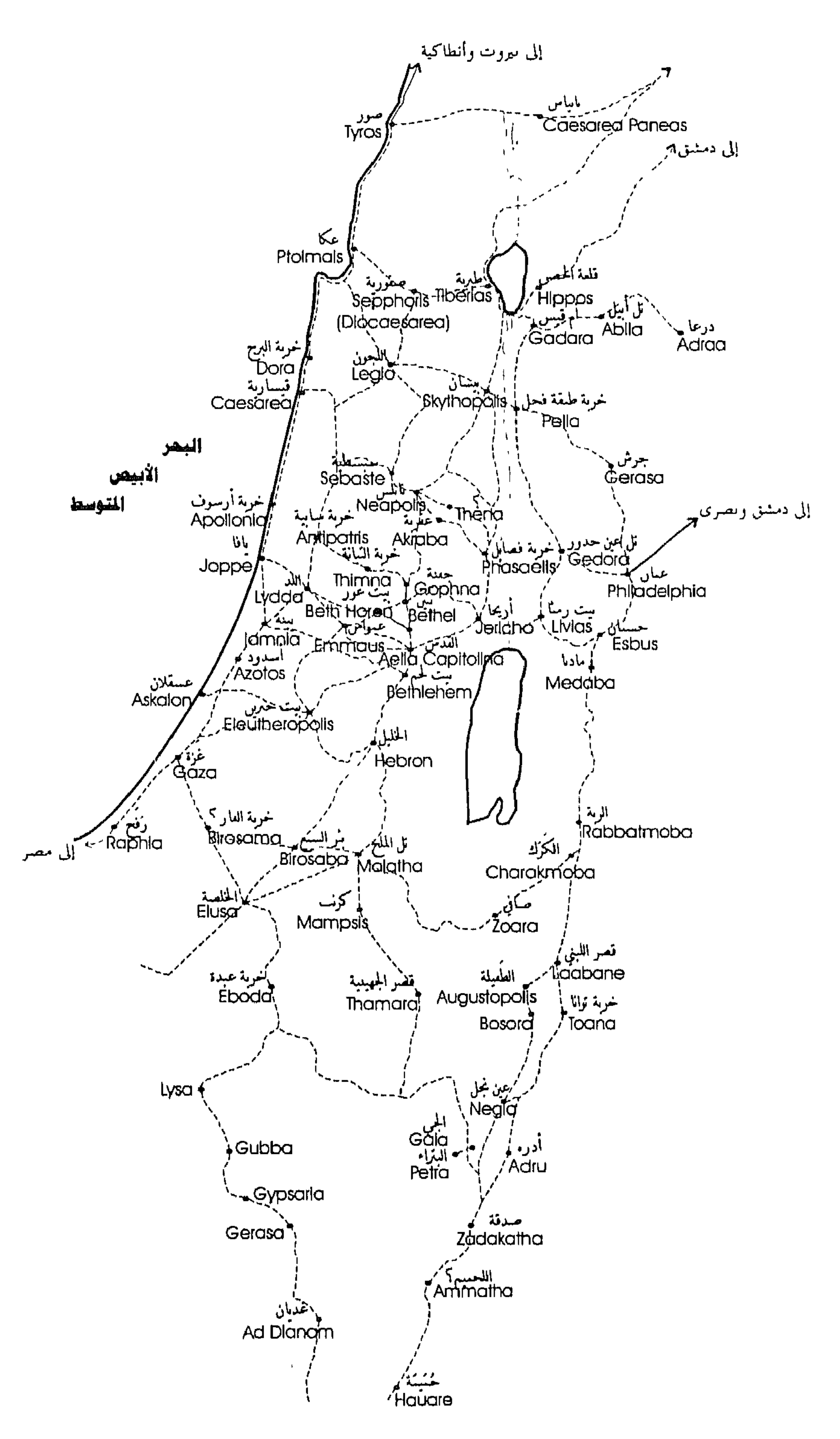
ث هو ابن أغريبا الأول حفيد حرد العربي.

المشاركين ألا وهي الحركة المسيحانية التي كانت تجتاح معظم أنحاء المشرق العربي وليس فلسطين فقط.

وهناك من علماء الكتاب من يوافق على تحليلنا لطبيعة حرب الحُمْس من ناحية كونها حرباً أهلية طائفية ليس إلا. فالعالم الكتابي البريطاني لِستَر غْرَبّه كتب في مجال إشارته إليها التالي: ((إن أحد الأمور المحيرة حقا في التمرد هو أنهم {الحُمْس} بدلاً من أن يضعوا كافة طاقاتهم في محاربة الرومان، أضاعوا العديد من السنين في محاربة بعضهم بعضاً وكذلك في استغلال اللاجئين الذين أتوا إلى القدس)).

لا شكَّ أنه كانت لتدمير القدس والهيكل القائم آثارٌ بعيدة المدى على تطور بعض الاتجاهات أو التيارات اليَهْوِيَّة حيث وضع أسس قيام اليهودية كديانة منبثقة عن الفكر الذي ساد عند واحدة منها، وعادة ما تربط تلك الولادة المذهبية بالفريسيين. لكن من الناحية الاقتصادية، وعلى الرغم من الدور المصرفي والتجاري الكبير الذي لعبه معبد أو هيكل القدس، إلا أنه من الصعب القول بأن اختفاءه أدّى بالضرورة إلى تدمير البنية الاقتصادية لمجمل فلسطين لأنها لم تكن مرتبطة به أصلا، على الرغم من خطأ التقليل من الآثار السلبية المرافقة. لكن حيث إن المدينة نفسها دمرت مع هيكل الكهنة، فإن الآثار الاقتصادية على مجمل الإقليم كانت محدودة. ولا شكَّ أن وجود معبد الكهنة في القدس كان يدر أرباحاً على قطاع من السكان، خاصة بالعلاقة مع تقديم الذبائح في عيد الفصح. لكن لا تتوافر لدينا أية معلومات عن هوية الأشخاص الذين كانوا يتحكمون في تلك التجارة، وإن كنا نرجح أنها كانت في أيدي الكهنة وبيروقراطية هيكلهم وليس بيد الناس العاديين. وقد رأينا أن أول أعمال الحُمْس كان حرق أرشيف الولاية، والذي كان بلا شك محفوظا في الهيكل، بهدف التخلص من سندات الديون. كما أننا لا نشك في أن كثيراً من الأراضي الزراعية في فلسطين كان ملكاً لكبار الملاك والذين كانوا يشكلون جزءاً لا يتجزأ من بيروقراطية الهيكل اليَهْوي. وربما يشرح ذلك عدم مشاركة كثير من القرى الفلسطينية في الحرب الطائفية الأهلية الفلسطينية الثانية، وكذلك سبب قيام حركة الحُمْس بنهب العديد من القرى ـ بسبب كونها ملكا لكبار الملاك من الكهنة. وهناك إشارات إلى أنه رغم الحرب، فقد خرجت مجموعة من رجال الدين الذين عرفوا لاحقاً باسم الحاخامات، بثروات كبيرة ومنهم بعض قادتهم مثل الحاخام طرفون والحاخام إلعازار بن عزاريا والحاخام جمليل الثاني.

ومن ناحية أخرى نرى خطأ المبالغة في مدى الدمار الذي لحق بالمنطقة، خاصة



شبكة الطرق الرومانية في فلسطين

(المواقع التي لم نتمكن من التعرف إليها تركناها دون الإسم الحالي)

في ولاية يهوذا الرومانية حيث انتمى السكان إلى مجموعات مختلفة. ومن المهم عدم نسيان أن المقاطعة بقيت محتفظة باسمها الرسمي، أي يهوذا، حتى عام (135 م)، وهو ما يعبّر عن الأحول التي سادت فيها في أعقاب الحرب الأهلية الجديدة. لكن تدمير هيكل حرد العربي عنى القضاء بشكل كامل على الكهنة والكهانة وعلى سلطتهم، وهو بالضبط ما فسح في الطريق أمام ولادة اليهودية. أما (الهيرودوسيّون) فقد صاروا من كبار موظفي الإمبراطورية الرومانية.

الحقيقة أنه رغم المبالغة غير المعقولة للخطاب الكتابي، فقد كان حجم التدمير الذي لحق بفلسطين إبان الحرب الطائفية الأهلية الثانية محدوداً للغاية ولا يتناسب أبداً مع فترة الحرب الطويلة، وهو ما يؤكد رأينا في أن سبب امتداد فترتها لم تكن قدرات الجانبين وإنما مشاكل الجانب الروماني الداخلية وفساد قواته ـ هنا نذكر بحرب الشاشان والروس. ووجب عدم نسيان أنه على الرغم من القول بأن الجليل كان مأهولاً من قبل (اليهوذيين)، فإن المعارك هناك بين طرفي الحرب الأهلية، اقتصرت على موقعين هما تل جفات ومجدل. أما المعارك في إقليم يهوذا بين الحُمْس من جهة وبقية سكان فلسطين والرومان من جهة أخرى فلم تجر إلا في ثلاث مقاطعات من مجموع ثلاث عشرة، دُمِّرَ أثناءها خمس قرى ليس إلا. ومما يؤيد أن غالبية سكان فلسطين كانوا على خلاف مستعصٍ مع الحُمْس، أن الرومان قاموا بعد الانتهاء من الحرب بمنح العديد من المدن الفلسطينية وضعاً إدارياً خاصاً، وهو أساس الاستقلال الاقتصادي. فعلى سبيل المثال صارت مدينة قيسارية مستعمرة رومانية ومُنحت حق صك عملتها الخاصة بها. كما أمر الإمبراطور الروماني فاسبانيان ببناء مدينة جديدة أطلق عليها اسم (المدينة الفلافية الجديدة)، وهي مدينة نابلس، وفي زمنٍ لاحق أُعطِيَ العديد من المدن الفلسطينية منها مدينة يافا ويبنة وأسدود وصفورية، حق صك العملة الخاصة بها. كما قامت روما بإرسال مندوب مالي إلى فلسطين اسمه لِبريُوس مَكسِموس عهدت إليه مهمة إدارة أراضي الطرف المهزوم التي تمت مصادرتها. ومن الجدير بالذكر أنها قامت في الوقت نفسه بتعويض «اليهوذيين» المتعاونين معها ـ ومنهم يوسفوس فلافيوس،[5] وقدمت لهم قطع أرض بديلة في مناطق أخرى من فلسطين.

وحتى ندرك أبعاد وأسباب التطورات اللاحقة في فلسطين من المفيد التذكير بأن العدو الرئيسي للإمبراطورية الرومانية كان، بالإضافة إلى الأقوام المستعمرة في المقام الأول، الإمبراطورية الفرتية الواقعة إلى الشرق. ونحن نعلم أن أحد أسباب تضعضع موقف أنطونيو ـ عشيق كليوباترا البطليسية، عدم قدرته على هزيمة الفرتيين الذين كانوا

يتحفزون لاحتلال المشرق العربي. كما أشرنا آنفا إلى استغلال الفرتيين انشغال الإمبراطورية الرومانية بالصراع الداخلي وقاموا باحتلال مجمل المشرق العربي وعينوا أحد أبناء أرسطبول الثاني واليا على مقاطعة يهوذا. الآن، وبعد فترة من القلاقل في الإمبراطورية الرومانية تولى السلطة أخيراً القيصر هادريان (117 ـ 138 للميلاد) الذي فقد الأمل على ما يبدو في إلحاق الهزيمة بالفرتيين وعمل بدلا من ذلك على تثبيت حدود الإمبراطورية الرومانية. هذا عني بالطبع تزايد أهمية ودور فلسطين ومجمل بلاد الشام في الإستراتيجية العسكرية الرومانية. ومن الجدير بالذكر أن تلك المرحلة شهدت بناء العديد من الطرقات التي تصل بين المدن ومنها مثلا: جرش ـ عمان؛ حسبان إلى وادي الأردن؛ القدس ـ غزة؛ القدس ـ أريحا وغيرها ـ (أنظر الخريطتين رقم 17 و18). وقد كانت سياسية ذلك الإمبراطور قائمة على تهدئة الأوضاع في المستعمرات، ويبدو أن هذا كان هدف جولته التفقدية سيراً على الأقدام في مختلف أنحاء الإمبراطورية والتي أخذته عام (130 م) إلى فلسطين أيضاً، وهو ما يقودنا إلى القسم الثالث والأخير من هذا الفصل.

هوامش (الحرب الطائفية الأهلية الفلسطينية الثانية):

(1) ينقل يوسفوس فلافيوس في مؤلفه آنف الذكر، على لسان سكان قيسارية، أن المدينة الأصلية، أي برج ستراتو، قولهم إنه لم يكن بها ساكن يهوذي واحد.

(2) *Bellum* 20:211ff.

(3) *Antiquitates* 5:2.

(4) Grabbe, Lester L., *An Introduction to*. . ., p. 63.

(5) *Bellum* 7:216; *Vitae* 422.

3 : 2-2) حركة بار كوزبا «بار كوخبا» (132 - 135 للميلاد).

لا تتوافر معلومات دقيقة عن الأسباب الدقيقة لاندلاع حركة بار كوزبا، وإن كانت المراجع تحصرها في واحد من الثلاثة التالية: الأول، قرار الإمبراطور الروماني هدريان بناء مدينة مكان القدس[أ]؛ الثاني، قرار هدريان إعادة بناء الهيكل ثم تراجعه عن ذلك، والثالث قرار أصدره الإمبراطور الروماني بحظر ممارسة الختان.[ب] وهناك من المؤرخين من يعتقد أن الإمبراطور الروماني هدريان أراد بإعادة بناء القدس كمستعمرة رومانية اسمها (أيلا كابيتولينا) إرضاءً لمجموعة من اليَهْوِيِّين الهلنستيين الذين كانوا يحاولون بذلك استباق إمكانية عودة سيطرة طبقة دينية جديدة على الحياة الدينية في البلاد.[1] ومن غير الصحيح نفي هذه الإمكانية الحقيقية حيث نرى أن وضعا مشابها كان قد نشأ إبان الحرب الطائفية الأهلية الأولى (الحسمونيّون). لكن سيكون من الخطأ نفي الجانب الاقتصادي والذي يعتبر دوما المحرك الرئيسي وراء اندلاع الحروب أيا كانت صفتها.

قاد التمرد المحلي الجديد ضد الرومان شخص اسمه سمعان بن كوزبا، والذي أطلق عليه الحاخامات في التلمود اسم ((بار كزبا) [بر كزبء])، أي (ابن الكذبة)، مما يعكس موقف المؤسسة الدينية الجديدة حديثة التشكل منه.[ت] رغم ذلك نقرأ في التلمود أن الحاخام الأكبر عقيبة أطلق عليه لقب (بار كوكبا)، أي (ابن الكوكب)، وهي إشارة واضحة إلى ما يرد في سفر العدد 24:17 القائل (يبرز كوكب من يعقوب) والمقصود بالطبع المسيح المنتظر[ث]. ومن الجدير بالذكر أنه رغم تلك التزكية من قبل الحاخام الأكبر، لا تتوافر أية معلومات موثوقة عن شخصه. وهنا نود التذكير بأن هذه الاضطرابات الجديدة لم تعم شتى أنحاء فلسطين حيث بقيت منطقة الجليل على سبيل المثال خارج الحرب. وهناك العديد من المؤرخين من يرى أن الحركة لم تتجاوز حدود منطقة القدس،[2] رغم أنها لم تصل المدينة نفسها.

أ عُثِر على قطعة معدنية تعود إلى عام واحد من تأسيس إيلياء تحمل نقش المحراث في إشارة واضحة إلى التقليد الروماني المعروف بحراثة الموقع المهزوم.

ب ليس ثمة دلائل على أن قرار الحظر كان موجهاً ضد طائفة معينة. ومن غير المستبعد أنه صدر بعد حدوث العديد من الوفيات بين ممارسي هذا الطقس من مختلف الطوائف اليَهْوِيَّة.

ت من المعروف أن التلمود كتب في مرحلة متأخرة بما جعل بعض البحاثة يعتبرون أن هذا الموقف السلبي للمؤسسة الدينية ناتج عن الهزيمة الكاملة التي لحقت بالحركة.

ث يرى أهل الاختصاص، اعتماداً على مقارنات لغوية معقدة، أن حرف الكاف كان ينطق في الآرامية خاءً، وهو ما حوّل الاسم إلى (بار كوخبا).



شبكة الطرق الرومانية في فلسطين في القرن الأول للميلاد

ـــــــــ الطرق التي شقت إبان عهد القيصر هادريان

من ناحية أخرى يتوافر العديد من المعلومات التي تنفي الانتماء العقائدي الموحد للحركة ومن ذلك على سبيل المثال إشارة كاسيوس ديو إلى مشاركة غير اليهوذيين في انتفاضة بار كوزبا. كما عثر في جنوبي يهوذا على وثائق تحمل أسماءً غير توراتية لمشاركين في الانتفاضة، رغم أن البعض فهم أن المقصود بأصحاب الأسماء إغريقٌ تَهَوَّذوا.

اندلعت الاضطرابات عام (132 م)، على ما يتفق عليه معظم من بحث في الموضوع، لكنها لم تتحول إلى مواجهة بين مختلف الأطراف المشاركة فيها حيث عملت جماعات بار كوزبا على تجنب الدخول في مواجهة مع القوات الرومانية التي لم يكن وجودها قوياً في البلاد. هذا فتح المجال أمام بار كوزبا لتحقيق بعض التقدم، رغم أن الوضع بدأ بالانقلاب ضده بعد بدء وصول القوات الرومانية إلى فلسطين. وفي نهاية القتال حوصرت مجموعات ابن كوزبا في منطقة بتير قرب القدس حيث انتهت تلك الحرب بهزيمة كاملة لقوات الأول. ومن الجدير بالذكر أن التراث الديني اليهودي يؤرخ سقوط بَتِّير بيوم 9 آب، وفي عام (135 م)، أي في اليوم ذاته الذي حدد فيه تدمير معبد حرد العربي، إلا أنه يمكن إهمال هذا التأريخ اللاهوتي المنطلق. وبعد أن تمكن الرومان من إنهاء الحرب عملوا على تدمير ما تبقى من مدينة القدس، وبنوا معبداً لإلههم جوبيتر في المكان الذي كان هيكل حرد العربي قائما فيه، لكن بعد حراثتهم المكان.[3] كما ألغى الرومان مقاطعة يهوذا وأعادوا لكامل الإقليم اسمه القديم فلسطين، وأطلقوا على المدينة اسم إيليا كابيتولينا. وتفيد بعض المصادر أن اليَهْوِيِّين منعوا بقرار إمبراطوري من دخول المدينة، تحت تهديد حكم بالقتل، إلا أن المصادر تفيد بأنهم كانوا فيها فترة قصيرة بعد عام (135 م). وكنا أشرنا آنفا إلى مسألة منع الختان، لكن الإمبراطور الروماني أنطونيوس بيوس (138 – 161 م) رفع ذلك الحظر.

هوامش (حركة بار كوزبا «بار كوخبا»):

(1) Schafer, P. *Der Bar-Kochba Aufstand* Tübingen 1981, S. 48.

(2) Green, W. S. *Approaches to Ancient Judaism II.* Chico 1980, p. 103-105.

(3) Cassius Dio LXIX, 12,1. In Stern, M. *Greek and Roman Authors*. . .

خلاصة

بهذا نصل إلى نهاية القسم الأول من مقدمتنا لتاريخ فلسطين الممتد من الاحتلال الفارسي في القرن الخامس قبل الميلاد وحتى استعادة البلاد اسمها الأصلي عام (135م). وقد حاولنا في الصفحات الماضية تتبع الأحداث بأقصى دقة ممكنة، وعملنا على استشارة كافة المراجع الجدية المتوافرة وتبين لنا ضرورة نبذ الكثير من الأفكار السائدة عن تلك الحقبة التاريخية لأنها تتعارض بشكل واضح مع الحقائق المثبتة. كما تبين لنا أنه علينا تغيير كثير من الأفكار السابقة والمسبقة، وخاصة في كيفية تقييمنا أصل الاسم فلسطين والأصول الثقافية لما يسمى بشعوب البحر. وكان علينا أيضاً إعادة النظر في الكثير من المصطلحات، ومن ذلك كيفية تسمية الحركات المسلحة التي اجتاحت البلاد، خاصة التي اندلعت إبان الحكم الهلنستي وتلك التي شهدتها إبان الحكم الروماني. وفي الوقت الذي نقول فيه هذا، نكرر حقيقة أننا لم نقم باستشارة مراجع جديدة، بل إننا عملنا على قراءة متحررة من الأفكار المسبقة للمعلومات التاريخية التي وصلتنا ، ولكن دون أن نهمل ما كتبه من سبقنا من الزملاء، وإلى هذا تشير المراجع الألف تقريباً المسجلة أسماؤها في آخر الكتاب.

القسم الثاني

مدخل

تبين لنا من استعراض المحطات الرئيسية لأحداث الحركات المسلحة الثلاث ذوات المغزى التي شهدتها فلسطين إبان الحكمين السلوقي والروماني بأنها كانت حروباً أهلية طائفية، لكن دون أن يتناقض هذا مع حقيقة أن المحتلَّيْن شاركا فيها، بالطبع بصفتهما يحكمان رسمياً الإقليم وعليهما تقع بالتالي مسؤولية المحافظة على النظام والهدوء وحماية مختلف الفئات والطوائف والأفراد في البلاد. في الوقت نفسه كانت تلك الحركات المسلحة حروباً قادها رؤساء بعض التيارات اليَهْوِيَّة ضد باقي أقوام وطوائف فلسطين، وهو أيضاً ما جعلنا نصفها بأنها أهلية، علماً بأنها كانت في الوقت نفسه صراعاً دخلته تلك الملل ضد بعضها بعضاً، وأيضاً ضد الطوائف الأخرى غير اليَهْوِيَّة، بما أضفى عليها صفة الطائفية كذلك.

كما اتضح لنا أنه كان في فلسطين في الحقبة التاريخية محط البحث، بالإضافة إلى مختلف المجموعات اليَهْوِيَّة والإغريقية الهلنستية، طوائف وملل أخرى نرى بأنها هي التي يشار إليها بأسماء أو مصطلحات محددة في التوراة مثل (خائفو الرب [يهوه])، (خائفو الله [ألهان])، (خائفو السماوات). ونحن على قناعة بأن المقصود بها مجموعات من المؤمنين الموحدين الذين لم يمارسوا الختان[1] أو أيّاً من الطقوس الأخرى التي ثبتها الكهنة ولفيفهم في بعض نسخ التوراة، والحاخامات من بعد ذلك في المشنا والتلمود. ونرى أن اجتهادنا حول وجودهم المكثف في فلسطين هو الذي يشرح الظهور البارز لمختلف الاتجاهات التوحيدية في المشرق العربي وجزيرة العرب أيضاً حيث عرف الأخير منها باسم الحنيفيين، بينما أطلق عليه في بلاد الشام اسم (المسيحيين

---

[1] في الواقع إن قسماً من السكان كان يمارس الختان، وهو ما دفع التلمود لفرضه مجدداً على الراغبين في اعتناق اليهودية.

الأحاديين). ونحن نرى أنه هو الذي أشارت إليه الكتابات الحاخامية، أي المشنا والتلمود وغيرها بأسماء عديدة مثل (أنصاف المعتنقين)، (معتنقو خداع)، (المؤمن المقيم). . .الخ، وهم من قصد العهد الجديد عند إشارته إلى جماعات منها على سبيل المثال (الذين يتقون الرب). وفي الوقت الذي نسجل فيه قناعاتنا هذه نقول إننا مضطرون للاعتماد في معلوماتنا عن هذه الملل والاتجاهات والتيارات والتطورات كليا على المصادر الخارجية لأننا وبكل أسف لا نملك أية وثائق تعود إليها. ولا شك أن معلوماتنا عنهم تبقى ناقصة ـ ربما إلى حد كبير أحيانا ـ لأن الكتابات عنها في العهدين القديم والجديد وفي المشنا والتلمود ليست محايدة، عدا عن أنها لا تتعدى كونها إشارات عابرة، أو أنها نصوص تنقل توجيهات أو أوامر إلى الأتباع بالموقف الواجب اتخاذه منهم، إيجاباً كان أم سلباً. رغم ذلك، فإن تلك الوثائق توفر لنا إمكانية التعرف إلى ما لم يكن موجوداً أو قائماً.

وبالإضافة إلى ما سبق ذكره من مجموعات، علينا أن لا ننسى من ناحية أخرى أن زعماء إحدى الفئات اليَهْوِيَّة أداروا ظهورهم للقدس ولأتباعهم ولباقي الملل اليَهْوِيَّة وعقدوا صفقة مع الرومان الذين كانوا على وشك اقتحام المدينة وهيكلها، والذين سمحوا لهم بمغادرة المدينة بسلام والانتقال إلى يبنة لدراسة التوراة ولعقد اجتماع لمحفلها الخاص بها الأمر الذي شكل الخطوة الأولى على طريق تأسيس طائفة جديدة تعرف حاليا باسم اليهود.

أخيراً نقول إن إثبات صحة وجهة نظرنا وأيضاً صحة استعمالنا للمصطلحات المرتبطة بالحياة الثقافية والدينية التي كانت قائمة في فلسطين في المرحلة موضوع البحث وخطأ اجتهادات من سبقنا من الزملاء الذين تعاملوا مع المادة، يستدعي استحضار إثبات أن العهد القديم نفسه يحوي نصوصا تمثل أكثر من اتجاه عقائدي، وهذا هو موضوع الجزء الأول من هذا القسم.

4) بنو إسرءيل من تعددية الآلهة إلى التوحيد، ومن التوحيد إلى الاقتصارية

4 : 1) الأنبياء والنبوة في التوراة

غالبا ما يخطر على ذهن القارئ العربي عند ذكر موضوع الأنبياء والنبوة؛ القرآن والنبي محمد حيث يُعثر على تفاصيل كثيرة من حياته في كتب السيرة والأحاديث، بالإضافة إلى ما يمكن استنباطه من معلومات مرتبطة بظروف ورود آيات قرآنية محددة. فكتب السيرة وبعض مؤلفات الإخباريين العرب تحوي تفاصيل هامة عن النبي ونشاطه وجغرافية تحركاته وما إلى ذلك من معلومات. كما يعرف القارئ العربي، بناءً على ما تُجمع عليه كتابات الإخباريين، بأن القرآن جُمِع واتفق على بنيته وترتيبه في عهد أبي بكر الصدّيق، ثم سجل في صحف إبان عهد الخليفة عثمان بن عفان. وانطلاقاً من هذا فربما يعتقد القارئ أن الوضع بالنسبة للتوراة مشابه؛ لكن المسألة تختلف تماماً في الأخيرة، لأن ظروف جمع وتسجيل الكتابين المقدسين لليهودية والمسيحية تم عبر فترة تمتد لقرون، كما أن بنية التوراة مختلفة تماما لأنها تَضُمّ مجموعة من النصوص المتفرقة التي تحوي ضروبا أدبية مختلفة منها الخرافات والأساطير والقصص والشعر والرواية والمواعظ والأحكام والتاريخ. . . .الخ. وإذا أردنا على سبيل المثال تشبيه محتوى التوراة بـ«رديف محتمل» عند العرب المسلمين، فيمكننا القول إنه سفر يحوي بالإضافة إلى بعض الآيات القرآنية، تعليقات المفسرين والمؤولين وكتب السيرة ومجموعات من أساطير وميثولوجيا العرب بما فيها آساف ونائلة وشعر العصور الأولى والمعلقات وما تلاها، وكذلك أخبار الفتوحات وحروب الردة وقصص ملوك حمير وكندة والغساسنة والمناذرة وامرؤ القيس وحمير وسبأ وريدان وأكسوم وقصص العرب البائدة والعرب العاربة والعرب المستعربة، وبنو حنيفة وبلقيس وزنوبيا وسميراميس وكليوبترا وهند

الهنود والنضيرة بنت الحارث، والملك الضليل وأيام العرب وأخبار عنتر وعبلة وشعره والزير سالم وحرب داحس والغبراء وسيف بن ذي يزن، والبيعة الصغرى والبيعة الكبرى، والاجتماع في سقيفة بني ساعدة، وحروب بني أمية وأخبار الفتوحات. . . .الخ ـ حتى الحكم العثماني، واعتبار ذلك كله تاريخ القبيلة «المقدسة!» قريش التي اختيرت دون كل أقوام العالم لحمل لواء إله السماوات الذي عرف بأسماء مختلفة هي هبل وعثتر ومناة وشمس وغيرها العشرات من الآلهة الأخرى، والذي تعبد له أجدادها منذ بدء الخليقة!

لكن هذه ليست كل التعقيدات التي ستواجه الباحث في هذا الميدان لأن كتبة التوراة ومحرريها لم يكتفوا بحذف وإدخال، منها وإليها، ما طاب لهم من أخبار وروايات وتعاليم وما إلى ذلك فحسب، بل إنهم في الوقت نفسه دمجوا ما رغبوا من نصوص وأقوال وتعليقات وتأويلات وتشريعات، ثم عزوها إلى هذا أو ذاك من الأنبياء أو غيرهم من الأشخاص بما يجعل مسألة التعرف إلى بنية الروايات الأصلية، إن وجدت أصلاً، ضرباً من التكهن ليس إلا. وهنا نذكر أنه في غياب أية شواهد آثارية مباشرة، فإننا لا نمتلك عن أقوام التوراة أية معلومات باستثناء ما يرد عنهم في العهد القديم بما يجعله المصدر الوحيد للبحث في تاريخهم وديانتهم. . .الخ، وبما يجعل متابعة تاريخهم من الأمور العسيرة حقاً، إن لم يكن مستحيلاً. آخذين هذه الحقائق بعين الاعتبار فمن الطبيعي أن تكون مسألة التعرف إلى الاتجاهات العقيدية التي كانت سائدة بين بني إسرءيل وتمييز دعوات أنبياء التوراة عن توجيهات التيار الكهنوتي من المسائل بالغة التعقيد. لذلك، وحتى نمكن القارئ من فهم منطلقاتنا والإطلاع على أسس اجتهاداتنا وإرساء منهجية بحث جديدة في المادة ـ تماشياً مع كون عملنا هذا مقدمة للبحث في تاريخ فلسطين القديم، سنبدأ تقصينا للحياة العقائدية العامة التي كانت سائدة في فلسطين في المرحلة موضوع البحث بالتعامل مع مسألة الأنبياء والنبوة في العهد القديم وننتقل بعدها إلى موضوع الاتجاهين العقيديين الرئيسيين اللذين نرى أن التوراة تعرفهما.

المعضلة الأولى التي تواجه الباحث في موضوع أنبياء التوراة ودعواتهم أو رسالاتهم هي غياب معنى محدّدٍ للمقصود بالمصطلح (نبي).[أ] ومما يزيد المسألة تعقيداً

[أ] يعرّف الخطاب الكتابي النبي بأنه الشخص الذي يقول بأن ما ينطق به، أو معظمه، ليس منه وإنما يأتي من قوة خارجية ـ والمقصود هنا بالطبع الخالق. وعلى هذا يتم تعريف النبي الحقيقي بأنه، =

أن التوراة لا تميّز لا لفظياً ولا دلالياً بين (النبي الصادق) و(النبي الكاذب) والمتنبئ، علماً بأنها لا تحوي المصطلح الأخير. كما نرى أنها تشير إلى أنبياء الشعوب المجاورة، ومنهم بنو عمون وصور وصيدون وأدوم ومؤاب، لكنها لا تصفهم بأنهم (أنبياء كذبة)، بما يوضح في رأينا الموقع الثانوي لأنبياء بني إسرءيل في ترتيب التوراة.[أ] ومن الملفت للانتباه أن معظم أنبياء الكتب، ومنهم عاموس وميخا وإشعيا وإرميا،[ب] لم يعرّفوا عن أنفسهم بأنهم أنبياء،[1] لكن الآخرين أطلقوا هذه الصفة عليهم.[2] كما لم يتم وصف كل من ناحوم وحبقوق وحجي وزكريا بأنهم أنبياء إلا في مقدمة دعواتهم التي يرى العلماء الكتابيون بأنها من تأليف (المحرر) أصلاً، بل إن عاموس وميخا[3] ميّزا نفسيهما عن الأنبياء.[4]

رغم ذلك نرى توافر بعض النصوص التوراتية التي يمكن أن تستخدم كمرجع عام للتمييز بين مختلف فئات الأنبياء. فالعهد القديم ينقل على لسان بعضهم معلومات عن كيفية تسلمهم أمر يهوه، أي ما يعرف في التراث العربي ـ الإسلامي باسم الوحي، حيث يربط النبوة بالتحدث الإلهي بتدخل من الرب [يهوه] أو من الأرواح التي أرسلها. فعلى سبيل المثال يقول سفر العدد (11: 25-26) التالي: ((فنزل يهوه في السحابة وخاطبه {موسى}، وأخذ من الروح الذي نزل عليه وأحل على السبعين شيخا. فلما استقر الروح تنبأوا إلاّ أنهم لم يستمروا. وكان بقي رجلان من السبعين في المحلة ولم يخرجا

= وعلى عكس النبي الكاذب، مقتنع حقاً بأن ما ينطقه من كلام ليس منه، ولذلك، لا تلعب النبوة أي دور في المسيحية واليهودية. أما النبي الكاذب فهو الشخص الذي يدعي أن ما ينطق به يأتي من خارجه، رغم قناعته الدفينة بعكس ذلك ومعرفته أنه من تأليفه.

أ حافظت اليهودية على تقليد منح تعاليم الحاخامات والكهنة، أي (التشريعات الأرضية)، أولويّة على تعاليم الأنبياء (السماوية) ذلك أنها تطلق على مجمل العهد القديم اسم [تنك]، وهو اختصار للأحرف الأولى من مكوناته الثلاثة، أي [توره]، بمعنى (شريعة) وتضم الأسفار الخمسة الأولى من العهد القديم، ويليها [نبييم] بمعنى (أنبياء) - والمقصود هنا أنبياء الكتب، وأخيرا [كتوبيم] بمعنى (كتب) وتحوي بقية الأسفار. والفكر الديني اليهودي لا يعترف بمكانة خاصة للأنبياء حيث يرد في التلمود (نذر 22ب - جامعة ربًا 1/ 13) بأنه لولا معصية إسرءيل لما كانت هناك حاجة للقسمين (أنبياء) و(كتب) أصلاً. لذا فإنهما يعتبران في التوراة جزءاً من [قباله]، أي (التقاليد)، ومهمتهما توكيد الشريعة وشرحها. وعلى هذا فإن سلطتهما «المعنوية» مستقاة من «الوحي الإلهي» ليس إلا لأنهما لم يأتيا بجديد.

ب ومن غير الصحيح استبعاد أن بني إسرءيل عرفوا (أنبياء صحيحين) آخرين، لكن كتبة التوراة ومحرّريها آثروا إهمال الإشارة إليهم ـ أنظر سفر الملوك الأول 20: 13-15 و 20: 35 عن نبي غير معروف اسمه.

إلى الخيمة، اسم أحدهما ألداد والثاني ميداد، فحل عليهما الروح فتنبأا هناك)). وهذا يتطابق مع ما يجب أن يجري مع شاول لأن سفر صموئيل الأول (10: 6) يقول: ((فيحل عليك روح يهوه، وتتنبأ معهم وتصير رجلاً آخَرَ))؛ وكذلك سفر صموئيل الأول (10: 10) القائل: ((ومنها أنه حين جاء إلى جبعة استقبله جماعة من الأنبياء، فحل عليه روح ألهان[5] فتنبأ بينهم)).[6]

وهناك مؤشر ثان يمكن العودة إليه عند محاولة التمييز بين مختلف أصناف أنبياء التوراة، وهو الذي يؤكد أن النبي (الحقيقي) هو أيضاً فم يهوه. فسفر إرميا (15: 19) يقول في هذا المجال التالي: ((فقال يهوه: 'إن رَجِعتَ قَبِلتُكَ، فتقف بين يديَّ. وإن نطقتَ بالرصين لا بالهراء من الكلام كنتَ كمن ينطق بفمي'. . .))؛ والسبب أنه ينشر كلمة يهوه وذلك وفق نص سفر إرميا (18: 18) القائل: ((فقالوا: 'تعالوا نكيد لإرميا مكيدة، فالشريعة لا تُحرَم من كاهن سواه، ولا حسن المشورة من حكيم، ولا كلمة الوحي من نبي. تعالوا نتهمه ولا نصغي إلى كلمة من كلماته')).[7] وهو نفسه الوارد في سفر الملوك الأول (17: 24) القائل: ((فقالت له الأرملة: 'الآن علمت أنك رجل ألهان، وأن كلام يهوه في فمك صادق حقاً'))؛ والذي يؤكده قول هوشع (6: 5) ((أكثرت لكم الأنبياء وفاضت عليكم أقوال فمي، وأضاءت أحكامي عليكم كالنور))، وعاموس (3: 8) ((زأر الأسد فمن لا يخاف؟ تكلم الرب [يهوه] فمن لا يتنبأ؟)).

لكن نبي التوراة إرميا يذكر مؤشراً أو معياراً ثالثاً حيث نقرأ في الإصحاح (28: 8-9) من السفر الذي يحمل اسمه أن التعرف إلى النبي الصحيح يتم عندما تتحقق نبوءته أو أقواله.

وهناك مرجعٌ آخر للتمييز بين النبي الحقيقي والنبي الكاذب وضعه عاموس، على ذمة القائل، حيث تنقل التوراة على لسانه القول بأن الدعوة الإلهية هي الدافع الوحيد لنشاط النبي،[8] والذي لا يقبل المهمة المناط بها من يهوه إلا بعد تردد،[9] ذلك أنها لا تجلب له سوى الوحدة والعداوة والإهانات والموت.[10]

ومن غير المستبعد أن كتبة التوراة علموا أو وضعوا دليلاً آخر يرادف ما بين المصطلح (نبي) وبين (معلن، ناشر، ناقل) - أيضاً (فم، لسان)؟ فسفر الخروج (7: 1) يقول التالي: ((فقال يهوه لموسى: 'أنظر. جعلتك بمثابة إلهٍ لفرعون، ويكون هرون أخوك بمثابة نبيك'))، والذي وجب أخذه بالعلاقة مع سفر الخروج (4: 10، 16) القائل التالي: ((فقال موسى ليهوه: 'ربي [ءدوني]! ما كنتُ يوما رجلا فصيحا. لا بالأمس ولا

من يوم كلمتني أنا عبدك بل أنا بطيء النطق وثقيل اللسان'. . . .فقال يهوه: وهو {هارون} يخاطب الشعب عنك وينطق باسمك، وأنت تكون له كأنك لألهان يوحى إليه)).

لكن رغم كافة تلك المعايير والمقاييس والمرجعيات، فهناك صعوبات أو عقبات أخرى تحد من إمكانية فرز مختلف أنواع الأنبياء بعضهم عن بعض لأن التوراة وظفت المصطلح ((النبي) [هنبيء]) أحيانا كردبف للمصطلح ((راء)[أ] [رءه])، وهي مماثلة كثيرا ما تتكرر في التوراة، ومن ذلك على سبيل المثال ما يرد في سفر صموئيل الأول (9:9) القائل: ((وكان فيما سبق إذا أراد أحد من بني إسرءيل أن يذهب ليستشير ألهان[11] يقول: 'تعالوا نذهب إلى الرائي'. لأن الذي يقال له اليوم (نبي) كان يقال له من قبل الراءِ)).

كما وظفت التوراة المصطلح (نبي) كرديف لفظي دلالي على شخص قريب من حالة الجنون، أو فعلا مجنون [مسجع]. فسفر الملوك الثاني (9:11) يشير إلى جماعة تصف بالجنون ـ ودون اعتراض من قبل (المحرر) على هذا الوسم ـ أحد أفراد ما تطلق عليه اسم أو مصطلح (بني الأنبياء)[12] الذي أرسله نبي التوراة أليشع ليمسح شخصاً اسمه ياهو ملكاً على إسرءيل. ومن غير الصحيح استبعاد إمكانية أن ما قصده النص التوراتي بالمصطلح (أشجع [مشجع]) ليس الجنون بمعنى ذهاب العقل، وإنما الإشارة إلى نمط من التعبد كان سائدا بين بني إسرءيل وعرفته جزيرة العرب حتى ظهور الإسلام.[ب] وهناك أيضاً احتمالٌ آخر وهو وجوب تسجيل المفردة [مسجع] بحرف السين وليس

أ يقول ابن منظور التالي: الرؤية بالعين تتعدى إلى مفعول واحد، وبمعنى العلم تتعدى إلى مفعولين . . . وقال ابن سيده: الرؤية بالعين والقلب. . . . المراؤن: المنافقون. والرؤيا: ما رأيته في منامك، وحكى الفارسي عن أبي الحسن: رُيًّا . . . وقيل لا تجمع الرؤيا، وقيل تجمع الرؤيا رؤى. الرَّئِيُّ والرِّئِيُّ: الجني يراه الناس. الرَّئي جِنِّي يتعرض للرجل يريه كهانة وطِبًّا، يقال: مع فلان رَئِي. قال ابن الأنباري: به رَئِيّ من الجن . . . وهو الذي يعتاد الإنسان من الجن. ابن الأعرابي: أرأى الرجى إذا صار له رَئِي من الجن. وفي حديث عمر، رضي الله عنه: قال لسواد بن قارب: أنت الذي أتاك رَئِيُّكَ بظهور رسول الله، صلى الله عليه وسلم؟ قال: نعم، يقال للتابع من الجن: رَئِي . . . وهو فعيل أو فعول، سمي به لأنه يتراءى لمتبوعه، أو هو من الرأي، من قولهم: فلان رَئِيُّ قومه، إذا كان صاحب رأيهم. ويقال: به رَئِيٌّ من الجنأي مسّ. أرأى الرجل: إذا تبينت الرأوة في وجهه، وهي الحماقة . . . وهي أيضا نظرة ودمامة. ورأوة الشيء دلالته. وعلى فلان رأوة الحمق، أي دلالته . . . الرُّؤى: الحلم. ورأى في منامه رؤيا وجمعها رؤى. وقد جاء الرؤيا في اليقظة. الترئية والترائية: الرجل المختال.

ب ربما هذا ما يشرح إشارات الكتابات اليهودية، القديمة منها والمعاصرة، إلى النبي محمد على أنه (مجنون / أشجع). كما وجب هنا تذكر قول القرآن بأن النبي، مثل موسى، اتهم بأنه (مجنون) =

بحرف الشين ـ من الجذر الثلاثي للكلمة العربية (سجع)[أ]، التي تشير، على ما تفيدنا به معاجم اللغة، إلى الكلام المقفى. وفي الوقت الذي نسجل فيه هذا الاحتمال نُذَكِّر بحديث منسوب إلى النبي محمد ينهي فيه عن السجع في الدعاء، وأنه كره السجع في الكلام والدعاء لمشاكلته كلام الكهنة وسجعهم فيما يتكهنونه.

والمعضلة التالية التي تُعَقِّد من محاولة التمييز آنف الذكر هو أن المصطلح (نبي) ورد في التوراة كرديف للمفردة ((حازي) [حزه])[ب] حيث يقول سفر صموئيل الثاني 11:24 إن جاد النبي كان يحزو لداود.[13] وتتكرر هذه المرادفة مرة أخرى في سفر الملوك الثاني 17:13، رغم أن الترجمة العربية المعمول بها تسجل المعنى (عرافا) أحياناً و(رسولاً) أحياناً أخرى. وتتجدد مرادفة النبي في التوراة مع العرافين والحالمين والحزاة والرؤاة. . . .الخ في سفر إرميا 27:9 القائل التالي: ((فلا تسمعوا لأنبيائكم وعرافيكم وحالميكم[ت] ومشعوذيكم وسحرتكم. . . .)). كما نقرأ أيضاً في سفر إشعيا (8:19) التالي: ((فإذا قالوا لكم: أطلبوا الآيات والمعجزات من السحرة والعرافين الهامسين

= و(ساحر) و(كاهن) و(معلم). ويبدو هنا أن المقصود بـ(مجنون) في سورة الطور الآية 29 ﴿فذكر فما أنت بنعمة ربك بكاهن ولا مجنون﴾ ليس ذهاب العقل، وإنما إشارة إلى ضرب من الكهانة – فالمِجَن هو الوشاح. قالت العرب (الأشجع) هو (المجنون). ويكون المقصود هنا ليس ذهاب العقل وإنما السَتْر.

أ لا ترد هذه المفردة في التوراة وفق القراءة المعتمدة.

ب يقول ابن منظور صاحب لسان العرب في باب (حزا) التالي: ((التحزي: التكهن. حزى حزيا وتحزّى تَكَهَّن. . . . . والحازي: الذي ينظر في الأعضاء وفي خيلان الوجه يتكهن. ابن شميل: الحازي أقل علما من الطارق، والطارق يكاد أن يكون كاهنا، والحازي يقول بظن وبخوف. والعائف العالم بالأمور، ولا يستعاف إلا من عَلِمَ وجَرَّب وعَرَفَ، والعراف الذي يشم الأرض فيعرف موقع المياه ويعرف بأي بلد هو، ويقول دواء الذي بفلان كذا وكذا. ورجل عرّاف وعائف وعنده عِرافة وعِيافة للأمور. وقال الليث: الحازي الكاهن/ حزا يحزو ويحزى ويتحزى. وقال ابن سيده في موضع آخر: حزا حزوا وتحزى تكهن، وحزا الطير حزواً: زجرها، وقال الكلمة يائية وواوية . . . . وحزى الطير حزيا: زجرها. . . . ويقال . . . . للذي ينظر في النجوم حزّاء، لأنه ينظر في النجوم وأحكامها بظنه وتقديره فربما أصاب. أبو زيد: حَزَونا الطير نحزوها حزوا زجرناها زجرا. قال وهو عندهم أن ينعق الغراب مُستقبِل رجل وهو يريد حاجة فيقول هو خير فيخرج، أو ينعق مستدبِره فيقول هذا شر فلا يخرج، وإن سنح له سيئ عن يمينه تيمن به، أو سنح عن يساره تشاءم به، فهو الحزو الزجر. وفي حديث هرقل: كان حزّاء؛ الحزاء والحازي: الذي يحزو الأشياء ويقدرها بظنه . . . .وفي الحديث: كان لفرعون حاز أي كاهن)).

ت الطرق: الضرب بالحصي، وهو ضرب من التكهن والخط في التراب. الطُرّاق: المتكهنون. الطَوَارِق: المتكهنات.

المتمتمين، قولوا لهم: أما كل شعب يطلب الآيات والمعجزات من إلهه؟ من يا ترى يطلب شيئاً من الأموات لأجل الأحياء؟)).

وبالإضافة إلى عدم تمييز التوراة لا لفظياً ولا دلالياً بين المصطلحات نبي، حازي، الأشجع. . . الخ، أو بين أنبياء بني إسرءيل وبين أنبياء الأقوام الأخرى غير المتعبدة ليهوه، أو تلك المتعبدة لأكثر من إله، نجد أنها تذكر[14] ضمن السياق نفسه (بنو الأنبياء)، ومن ذلك ما يرد على سبيل المثال في سفر الملوك الثاني 2:3 القائل ((فذهب بنو الأنبياء الذين ببيت إيل؟ . . . .)). ومن غير المستبعد أن قول نبي التوراة عاموس 14:7 ((ما أنا نبي ولا ابن نبي. . . .)) يعني (جماعة الأنبياء) هذه، ويكون المقصود بها رابطة خاصة بالمتنبئين المحترفين، أي الذين اتخذوا من النبوة مصدراً للارتزاق، علما بأن السفر ينقل على لسان عاموس في الجملة اللاحقة تشديده بأنه راعٍ.

وتحوي التوراة العديد من النصوص التي يمكن أن تدل على تنظيم أو بنية وممارسات تلك الجماعة. فعلى سبيل المثال فُهِم من قول سفر الملوك الأول (20:35) ((وأَمَرَ يهوه واحدا من بني الأنبياء أن يقول لرفيقه: 'أضربني'. فرفض أن يضربه)) بوجود رابطة داخلية بين أفراد ذلك التجمع. كذلك من الصحيح فهم أن سفر الملوك الثاني (9:1) القائل: ((ودعا أليشع النبي أحد جماعة الأنبياء وقال له: 'خذ قارورة الزيت هذه وأسرع إلى راموت جلعاد)) يشير إلى أن الجماعات التي كانت تمارس التنبؤ كمهنة كانت تعيش سوية ـ أنظر أيضاً سفر الملوك الثاني (4:38) القائل: ((ورجع أليشع إلى الجلجال، والجوع يعم الأرض. وبينما كان جماعة الأنبياء جالسين أمامه، قال لخادمه: 'هيئ القدر[15] الكبير، واطبخ لبني الأنبياء' [بني هنبيءيم][أ]. . . .)) و(6:1) القائل: ((وقالت جماعة الأنبياء لأليشع: 'ضاق بنا هذا الموضع الذي نقيم فيه معك'))، وتعيش في أماكن محددة ـ قارن قول سفر زكريا (13:6) ((فيقال له: 'ما هذه الجراح في يديكَ؟ فيجيبهم: هي جراح أُصِبتُ بها في بيت أحبائي')).

كما نعثر على معلومات إضافية أكثر عن هذه الجماعة حيث تشير التوراة إلى مظهرهم الخارجي الذي كان يميزهم عن غيرهم من الناس. فسفر زكريا (13:4) القائل ((في ذلك اليوم يُخزى الأنبياء، كل واحد من رؤياه إذ تنبأ ولا يلبسون ثوب الشعر كالأنبياء ليخدعوا الناس)) يشير إلى أنهم كانوا يلبسون أثواباً من الشعر. ومن الواضح

أ في الترجمة التقليدية (جماعة الأنبياء) وهذا خطأ.

أنهم كانوا يشدون على خواصرهم حزاماً من جلد[أ] ـ أنظر سفر الملوك الثاني 1 : 8 القائل: ((. . . .فقالوا له: 'رجل عليه عباءة من شعر، وعلى وسطه حزام من جلد')).

كما تميز بنو الأنبياء هؤلاء عن غيرهم بأنهم كانوا يغطون وجوههم ببرقع. فسفر الملوك الأول (20: 38، 41) يقول عن المسألة التالي: ((فتنكر النبي ببرقع على عينيه. . . .فأسرع النبي وأزاح البرقع عن عينيه، فعرفه ملك إسرءيل أنه من الأنبياء. . .)).

ويستفاد من سفر صموئيل الثاني (19: 20) بأن صموئيل الذي عادة ما يشار إليه بصفتي (نبي) و(راءٍ)، بأنه كان زعيماً لمجموعة (بنو الأنبياء)،[16] وكان ينادى بلقب (سيد)[17] و(أبتِ).[18]

ويدل نص سفر الملوك الثاني (4: 1، 8، و 42) على أن بني الأنبياء كانوا يتزوجون، وكذلك على أنهم كانوا يعيشون على الصدقات. وكان قسم منهم منذوراً من أهله حيث نقرأ ذلك في سفر صموئيل الأول (1 و 3) بالارتباط مع الرواية عنه. وكان هؤلاء المنذورون لا يقصون شعورهم ـ قارن هذا مع الرواية التوراتية في سفر القضاة (13) عن القاضي والبطل الخرافي شمشون ومعبودته الفلسطية دليلة حيث تعزو التوراة قواه الجسدية إلى شعره الطويل.[ب]

كما نعلم من نصوص توراتية أخرى عن كيفية ممارستهم لشعائرهم التنبؤية حيث ينقل سفر الملوك الأول (18: 28) علم كاتبيه ومحرريه بأنهم كانوا ((يصرخون بصوت عظيم، ويهشمون أجسادهم بحسب شعائرهم بالسيوف حتى سالت دماؤهم))،[19] وهو ما يذكرنا بمجموعات (المتنبئين) الذين عرفتهم جزيرة العرب في العصور الأولى. وهناك نصوص توراتية أخرى تحوي وصفا لكيفية ممارسة بني الأنبياء لتنبئهم. فسِفْرا أخبار الأيام الأول (25: 1–3) وأخبار الأيام الثاني (20: 14) يطلقان على مغنيي الهيكل اسم متنبئين بما يعني أن التنبؤ كان يتم في أجواء نشوة مصطنعة. وسفر صموئيل الأول 10 : 6 يقول إن من يتنبأ معهم ((. . .يصير رجلا آخَرَ))، والواضح أنه كان يتم عبر الأناشيد الحماسية – سفر صموئيل الأول (10: 5)؛ والتكرار المستمر للصراخ والدعوات – سفر الملوك الأول (22: 10، 12 و 18: 26، 28). وكانوا يمارسون الرقص والحركات

أ يقول سفر متى 3: 4 إن يوحنا المعمدان كان يرتدي ثوباً من وبر الجمال، أي من الشعر، ويشد على وسطه حزاماً من جلد.

ب أنظر رأينا في جذور هذه الرواية في مؤلفنا (بلقيس) الذي صدر عام 1997 عن دار رياض الريس.

المتراتبة حيث نقرأ في سفر الخروج (15 : 20) عن قيام مريم النبية ـ ومعها النساء كلهن، بالرقص المرافق للضرب على الدفوف. وأشار سفر صموئيل الثاني (6 : 5)[أ] إلى قيام داود وجميع إسرءيل: ((. . . «بالرقص». . . و«كانوا» ينشدون على أنغام القيثارات والرباب والدفوف والجنوك)).[ب] ويبدو أن حالة النشوة هذه هي التي جعلت كتبة العهد القديم يصفونهم بالجنون،[20] وهو ما يدعم اجتهادنا بأن المقصود هنا بالجنون ليس ذهاب العقل وإنما حالة من السكر أو النشوة التي تنتج عن التكرار الرتيب لحركات وإيقاعات ثابتة. ومما يؤكد ذلك قول العهد القديم إنهم كانوا يصابون إثر ذلك بحالة من الإغماء،[21] وأيضاً في قول سفر صموئيل الأول (10 : 9-10) بأنه ما إن يتنبأ شخص مع الأنبياء فإن حالتهم تنتقل إليه.[22]

ومن غير المستبعد أن (المحرر) الكهنوتي المنحاز أصلاً ليهوذا ولداود وعشيرته استغل حالة السكر أو النشوة هذه للتشهير بشاول عدو داود، حيث يقول سفر صموئيل الأول (18 : 10) على سبيل المثال بأنه كان يتعرض لحالة من الغم ـ حرفيا (روح شريرة).

وكان الأنبياء وجماعات (بني الأنبياء) ينقلون رسالاتهم عبر سلوك رمزي أحيانا. فسفر الملوك الأول (22 : 11) يشير إلى قيام أحدهم بصنع قرون حديدية تعبيرا عن تأييده لقرار إعلان حرب، بينما نعرف من نصوص أخرى أن آخرين اختاروا العيش عراة لفترة محدودة.[23] فسفر إشعيا (20 : 2) ينقل علمه بأن ذلك النبي تعرّى سنين ثلاثاً كتعبير عن تنبّؤه بانتصار الآشوريين على مصر، وبالكارثة التي ستلحق بيهوذا التي انحاز ملوكها إلى الأخيرين. لكن نبي التوراة ميخا مارس هذا التصرف، ليس بالارتباط مع نبوءة معينة، وإنما تعبيراً عن يأس وهلع.[24] وشارك داود في هذا الطقس التنبؤي حيث تعرّى مع المتنبئين،[ت] لكن يبدو أنه كان تصرفا غير مقبولٍ ممارسته من زعيم لأن زوجه ميكال ابنة

أ ترجم كمال الصليبي هذا المقطع في مؤلفه حروب داود إلى التالي:
((وداود وكل بيت إسرءيل يلعبون قدام يهوه
بآلات «من» خشب العرعر
وبالقيائير والرباب والدفوف،
وبالجنوك والصنوج)).

ب أسفار الخروج (15 : 20)؛ الملوك الأول (18 : 26) قارن مع صموئيل الأول (16 : 6-7) وصموئيل الثاني 6 : 14. وهنا نتذكر (المُغَبِّرَة) الذين قال عنهم بعض الإخباريين بأنهم: ((قوم يهللون باسم الله تعالى بدعاء وتضرع، والسبب أنهم إذا تناشدوه بالألحان طربوا ورقصوا وأرهجوا فسموا مُغَبِّرَة لهذا المعنى)).

ت قارن ترجمة كمال الصليبي للمقطع (6 : 14): ((كان داود يتخلع أمام يهوه بكل اندفاع. كان داود =

شاول وصفته إثر ذلك بالسفاهة.[أ] كما ينطبق الأمر على نبي اسمه أخيا الشيلوني الذي تنبأ ليربعام بن نابط عبر بادرة رمزية بانقسام مملكة داود بعد وفاة ابنه شلمه (سليمان) ـ أنظر لاحقاً.

وكان هؤلاء (المتنبؤن) مرتبطين بمختلف أقداس بني إسرءيل منها التالية: جبعة الآلهة (صموئيل الأول 10: 5، 10)؛ برمه وبنيوت (صموئيل الأول 19: 18-20)؛ بيت إيل (الملوك الثاني 2: 3)؛ جلجال (الملوك الثاني 2: 1)؛ مذبح على مكان حج (هوشع 4: 15 و عاموس 4: 4)؛ أريحا (الملوك الثاني 2: 5)؛ شمرون (الملوك الأول 22: 10).[25] وهذا يسري، في رأينا، أيضاً على المشار إليهم في سفر الملوك الأول 22: 6 الذي يتحدث عن قيام أحد ملوك إسرءيل بجمع 400 رجل من الأنبياء الذين كانوا ينشطون جماعياً على ما يبدو.

ومن الأمور المثيرة للانتباه أن التوراة تشير إلى تسلّم شاول زعامة بني إسرءيل، أو قسم منهم، بعد انضمامه إلى بني الأنبياء، أي إلى المتنبئين. وتبرر هذا الأمر بقيام أبناء الكاهن عالي بإساءة استخدام السلطة ـ سفر صموئيل الأول (3)، وتربط ذلك في سفر صموئيل الأول (8) بانتقال بني إسرءيل من البداوة إلى الكيانية.

وبالإضافة إلى الأنبياء والمتنبئين وبني الأنبياء، تشير التوراة إلى وجود جماعة أخرى هم الأنبياء المحترفون، وإن لم تستخدم هذا المصطلح. فسفر الملوك الأول (14: 2-3) ينقل على لسان يربعام ملك يهوذا قوله لزوجه: ((قومي تنكري حتى لا يعلم أحد أنك زوجتي، واذهبي إلى شيلوه حيث يقيم أخيا النبي الذي تنبأ لي أني سأكون مَلِكاً لهذا الشعب. وخذي في يدك عشرة أرغفة وكعكا وجرة عسل وروحي إليه وهو يخبرك عما يصيب الولد)).[26] ومن الواضح أنهم كانوا يتقاضون أتعاباً أو أموالاً على تنبؤاتهم لأن نبي التوراة عاموس اتُّهِمَ بأنه احترف النبوة بدافع الاعتياش ليس إلا.[27]

= يرتدي صداراً فقط)) بالمقارنة مع الترجمة التقليدية.

أ من المحتمل أن احتجاج ميكال لم يكن على التعري بحد ذاته، وإنما على قيام داود - الملك بممارسته. وهنا وجب تذكر قول التوراة في سفر صموئيل الأول (19: 18-24) بأن داود لجأ إلى بني الأنبياء فرارا من شاول. وربما هذا ما يشرح تعيينه لهم في وظائف دينية بعد توليه حكم إسرءيل - سفر أخبار الأيام الأول (1: 1-3) «وعين داود ورؤساء اللاويين للخدمة بعض بني آساف وهيمان ويدوثان لإنشاد كلام الله على أنغام القيثارات والرباب والصنوج. وهذه أسماؤهم مع وظائفهم: فمن بني آساف: زكور ويوسف ونثنيا وأشرئيلة، وكانوا يعملون بقيادة آساف أبيهم الذي كان ينشد كلما أمره الملك، ومن بني يدوثون: جدليا وصري ويشعسا وشمعي وحشبيا ومثنيا. وهم ستة بقيادة أبيهم يدوثون، وكانوا ينشدون على أنغام القيثارات، حامدين ومسبحين الرب».

ومما يؤكد رأينا في أنهم، أو قسماً منهم، كانوا يُعرَفون بالعرافين، أنهم كانوا يتنبأون بخصوص مسألة أو مشروع محدد. فنبي التوراة تنبأ صموئيل لشاول بمكان وجود حمير والده التي أضاعها،[28] وشاول بحث عند عَرَّافَة عن مصير حربه القادمة ضد الفلسطيين أو الفلسة.[29] وناتان تنبأ لداود بأنه لن يبني هيكلاً أو معبداً ليهوه،[30] وتنبأ أخيا الشيلوني لزوجة يربعام في سفر الملوك الأول (14: 1-14) بأن ابنهما سيموت. كما تنبأت مجموعة مشكلة من 400 نبي أو متنبئ لملك يهوذا وملك إسرءيل، وبناءً على مبادرة منهما، بخصوص إعلان حرب.[31]

كما تعرف التوراة مجموعات أخرى يمكن أن نطلق عليها مصطلح أو اسم متنبئي المهمات الخاصة، أي الذين يقال إنهم تسلّموا من يهوه مهمة تنبؤ تحت ظروف محددة. ومن هؤلاء أشخاص غير معروفي الاسم،[32] وآخرون منهم صموئيل الذي تنبأ لشاول ثم لداود. كما يشير سفر الملوك الأول على سبيل المثال إلى أخيا الشيلوني آنف الذكر، والذي لا يُعْرَفُ شيء عنه باستثناء أنه تنبأ ليربعام بن ناباط عبر بادرة رمزية بانقسام مملكة داود بعد وفاة ابنه شلمه (سليمان)، وبأنه سيصير ملكا على عشرة أسباط.[أ] وهناك أيضاً ناتان النبي الذي تنبأ لداود بدوام حكم نسله - إلى الأبد![33] ويضاف إلى القائمة جاد النبي[34] الذي تنبأ بكوارث على إسرءيل بعد قيام داود بعمل إحصاء في مملكته الجديدة.

وهناك العديد من النصوص التوراتية التي تشير إلى أن بني الأنبياء أو/ و المتنبئين كانوا جزءاً من الطبقة الحاكمة، والتي ضمت بالإضافة إلى الملك، قادته والكهنة والعرافين. . . . . الخ. فسفر إشعيا (3: 2-3) يشير إلى تشكيلتهم هذه بالقول ((. . . والآن يزيل ربي يهوه [ءدوني يهوه] من أورشليم ويهوذا كل سند من الخبز والماء وكل عماد: الجبار والمحارب، القاضي والنبي والعراف والشيخ، القائد والوجيه والمشير والحكيم والساحر والذي يكشف الأسرار)).[35] كما تُنْسَبُ إلى نبي التوراة إرميا أقوالٌ تشير إلى موقعهم في السلطة حيث نقرأ في الإصحاح (6: 13) من السفر الذي يحمل اسمه القول: ((لأنهم جميعا من صغيرهم إلى كبيرهم يطمعون بالمكسب

أ وذلك وفق رواية سفر الملوك الأول (11: 29-31) القائل: ((وفي تلك الأثناء خرج يربعام من أورشليم فصادف أخيا الشيلوني النبي يسير في الطريق وكان مرتديا عباءة جديدة، وكانا وحدهما في البرية. فقبض أخيا على العباءة الجديدة وشقها اثنتي عشرة قطعة وقال ليربعام: 'خذ لك عشر قطع لأن الرب إله إسرءيل يقول لك: ها أنا آخذ المملكة من يد سليمان وأعطيك عشرة أسباط...')). أنظر أيضا الملوك الأول (11: 29-39، 13: 1-3، 14: 5-16).

الخسيس، ومن النبي إلى الكاهن يمارسون أعمال الزور)).[36] ونعثر على الأمر ذاته في سفر هوشع 4:4-5 القائل: ((ولكن لا يخاصم أحد شعبي ولا يوبخه، فخصومتي معكم أنتم أيها الكهنة. تسقطون في النهار وفي الليل، ويسقط الأنبياء أيضا معكم، فأنتم علة دمار شعبكم)).[37] ويؤكد نبي التوراة ميخا ذلك بالقول: ((وقال يهوه على الأنبياء الذين يضللون شعبه، وينادون بالسلام إذا كان لهم ما ينهشونه بأسنانهم، ويفرضون الحرب على من لا يملأ أفواههم)).[أ]

وبسبب موقعهم القريب من الحاكم، فمن الطبيعي توقع أنهم كانوا يمارسون السياسية أيضاً حيث نعرف بأن داود لجأ إليهم فراراً من شاول. كما أنهم شاركوا في مرحلة لاحقة في النشاط السياسي ضد آخاب[38] ملك إسرءيل بما دفع العشيرة المنافسة من بيت عمري لملاحقتهم.[39] كما يورد الإصحاح التاسع من سفر الملوك الثاني تفاصيل تآمرهم ضد عشيرة العمريين ومسح ياهو ملكا.

الآن، قلنا إن التوراة لا تعرف مصطلحاً محدداً للمتنبئين، أي الذين يمارسون التنبؤ بشكل محترف وفق التنظيم والممارسات المشار إليها أعلاه. ولكننا نعرف من بعض نصوص العهد القديم أن بعض الأنبياء يشيرون، نقلا عن إله التوراة، إلى متنبئي الكذب أو الخداع[ب] ـ مثلا سفر إرميا (23:26). ونقرأ في سفر إرميا (28) أن نبي التوراة هذا أطلق هذه الصفة عليهم لأنهم كانوا ينتمون لهذه الجماعة المهنية. كما وقف هو وغيره من أنبياء التوراة ضد المتنبئين لأنهم لم يتسلّموا دعوة من يهوه، وأيضاً لأنهم اختاروا هذه المهنة وصاروا يتحدثون باسم يهوه دون تكليف منه! فسفر إرميا (14:14-15) يقول عن هذه المسألة التالي: ((فقال لي يهوه: 'الأنبياء يتنبأون باسمي زوراً، فما أنا الذي أُرسلهم وآمرهم وأكلمهم، وإنما هم يتنبّأون لكم برؤيا كاذبة وبالعرافة وبالباطل وبضلال قلوبهم. لذلك هذا ما أقول عن الأنبياء المتنبئين باسمي وأنا لم أرسلهم. . .')).[40] كما ينسب الموقف نفسه إلى نبي التوراة حزقيال في إصحاح خصص للتعامل مع هذه

أ أنظر سفر ميخا 5:3. طبعا هنا وجب الاحتراز حيث أن هذا النص النثري يرد وسط النص المنظوم، لكن دون أن يعني ذلك عدم صحة فكرة الإدانة.

ب في النص التوراتي [هشقر] ـ قارن مع (السقر) في العربية بمعنى الكذب. وقال ابن منظور في باب (سقر) التالي: ((سَقَر: اسم من أسماء جهنم. . . .وفي الحديث في ذكر النار، سماها سَقَرَ؛ هو اسم أعجمي علم لنار الآخرة. قال الليث: سَقَر اسم معرفة للنار. . . .وقيل هو عربي من قولهم 'سقرته الشمس. . .' والسَّقَّار: اللعان الكافر. . . .وقيل اللعان لم لا يستحق اللعن. . . .وجاء تفسير السقارين في الحديث أنهم الكذابون، قيل: سموا به لخبث ما يتكلمون)).

الجماعة.[41] ونجد أن كلا من إشعيا وإرميا وحزقيال يشيرون إلى أن مرد التنبؤ الكاذب هو النظر في صور كاذبة بما دفعهم إلى وضعهم في مرتبة واحدة مع الكهنة.[42]

وقد اتخذ أنبياء التوراة موقفاً معادياً من أعضاء مجموعات (بني الأنبياء) حيث اتهموهم بالكذب،[43] وبالتنبؤ من أجل المال،[44] ومن أجل كسب ود الشعب والملك.[45] وبالإضافة إلى التشكيك في قدراتهم المهنية، اتهموا في ممارساتهم الاجتماعية ومن ذلك على سبيل المثال أنهم كانوا يرتكبون الزنا - حتى مع نساء أصحابهم،[46] ويسكرون،[47] ويشجعون الجريمة،[48] وعملوا على نسيان اسم إله بني إسرءيل يهوه،[49] وقادوا الشعب إلى الخطيئة،[50] بعدما تنبّأوا له بالسلام والرفاهية.[51]

سنكتفي بهذا العرض السريع والمختصر للموضوع حيث نعتقد بأننا قدمنا للقارئ أرضية كافية تساعده في فهم الخلفية العلمية التي سنبني عليها استنتاجاتنا في الأجزاء اللاحقة من مؤلفنا هذا.

هوامش (الأنبياء والنبوة في التوراة):

(1) وهناك أنبياء منهم صموئيل، ناتان، أخيا، إلياس، أليشع، وميكا لا يشار إليهم في التوراة إلا في ما يسمى (الكتب التاريخية)، ومنها أسفار صموئيل والملوك وغيرها. كما يذكر سفر صموئيل الأول 11:12 مجموعة أخرى من الأنبياء ـ الرائين، جنباً إلى جنب مع صموئيل، وهم جدعون وباراق ويفتاح.

(2) سفر إشعيا 2:37 و 38:1؛ سفر إرميا 28:5-6، 10،12، 15، 42:2؛ 43:6؛ 45:1.

(3) سفري عاموس 14:7 وميخا 8:3.

(4) لكن هوشع 7:9 وحزقيال 5:2 أخذا لقب (نبي).

(5) في النص الأصلي 'ألوهيم'.

(6) وكذلك سفر صموئيل الأول 23:19؛ أنظر أيضا سفر صموئيل الأول 27:2؛ سفر الملوك الأول 22:12؛ 13:1-3؛ 17:24 و 28:20.

(7) سفر إرميا 18:18.

(8) سفر عاموس 3:7-8 و 7:14-15.

(9) سفر إرميا 1:6 و 20:7-9 و 9:14-18.

(10) سفر إرميا 1:17-19، 11:18-23، 15:15-21، 16:5-9 و 18:18-23.

(11) في النص المترجم (الله).

(12) [ءحد م بني هنبيءيم]. في الترجمة العربية المعتمدة (أحد جماعة الأنبياء) - أنظر تفاصيل ذلك لاحقاً.

(13) يقول النص التوراتي التالي: [. . . .ودبر يهوه هيه ءل جد هنبيء حزه دود لءمر] ـ قارن هذا بالترجمة التقليدية.

(14) أنظر سفر الملوك الثاني 5:2،7، 15.

(15) في الترجمة العربية التقليدية (الطنجرة).

(16) وسفري الملوك الأول 22:11-12 و الملوك الثاني 4:38.

(17) سفر الملوك الثاني 5:6 قارن مع 1:4.

(18) سفر الملوك الثاني 6:21، 8:9 و 13:14.

(19) أنظر سفر زكريا 13:6 الذي يشير أيضا إلى معيشتهم في مكان معين.

(20) سفري الملوك الثاني 9:11 وإرميا 29:26.

(21) سفر صموئيل الأول 19:24 قارن معْ دانيال 8:18، 27 و 10:8-9.

(22) سفر صموئيل الأول 19:20-21، 23؛ الملوك الأول 22:10-12.

(23) صموئيل الأول 19:24.

(24) سفر ميخا 1:8.

(25) أيضا سفر صموئيل الأول 10:5، 10 و19:19-20.

(26) أنظر أيضا أسفار قضاة 13:17؛ صموئيل الأول 9:7-8، الملوك الأول 13:7 و 14:3؛ الملوك

الثاني 5 :22-27 و 8 :8.

(27) أنظر سفر عاموس 7 :12.

(28) صموئيل الأول 10: 2.

(29) سفر صموئيل الأول 28 :6.

(30) سفر صموئيل الثاني 7 :1-7.

(31) سفر الملوك الأول 22 :5-28. أنظر أيضا الملوك الثاني 6 21-22، 8 :7-15، 22: 14-20.

(32) مثلا سفر الملوك الأول 13 :1-3.

(33) سفري صموئيل الأول 20 :35-42؛ صموئيل الثاني 7 :4-17.

(34) سفر صموئيل الثاني 24 :11-14 و 18-19.

(35) أنظر أيضا سفر إشعيا 28: 7.

(36) أنظر أيضا إرميا 8 :1، 14 :18، 18 :18.

(37) أنظر أيضا أسفار حزقيال 13 :9؛ ميخا 3 :11؛ صفنيا 3 :4.

(38) سفر الملوك الأول 18 :4، 13، 22 و 20: 35-42.

(39) الملوك الأول 19 :2، 10، 14 و 18 :4، 13، 22.

(40) أنظر أيضا سفر إرميا 23 :32، 27 :15، 29 :9.

(41) سفر حزقيال 13 :6.

(42) أنظر أسفار إشعيا 9 :14؛ إرميا 5 :31، 6 :13، 14 :14، 23 :25-26، 27 :10 و 14؛ حزقيال 13 :2-23.

(43) سفر صفنيا 3 :4.

(44) سفر ميخا 3 :5، 11.

(45) سفري إرميا 5 :31 و ميخا 2 :11.

(46) سفري إرميا 23 :14 و 29 :23.

(47) سفر إشعيا 28 :7.

(48) سفري إرميا 23 :14 وحزقيال 13 :22.

(49) سفر إرميا 23 :27.

(50) سفري إرميا 23 :32، 29 :8؛ حزقيال 13 :10 و 14 :10-11.

(51) سفري إرميا 6 :14 و 14 :13 و 23 :17 و 37 :19 قارن إرميا 27 :14-18 وحزقيال 13 :10-16.

4 : 2) بنو إسرءيل بين التوحيد والاقتصارية

يتبين من العرض السابق الذي يحوي خلاصة المعلومات التي يمكن استقاؤها من التوراة والتي تتعلق بموضوع هذا القسم من المؤلف، ونَدين بها لأجيال من العلماء، المصاعب الجمة المرتبطة بالبحث في مسألة النبوة في بني إسرءيل وتعقد إمكانية التمييز بين أنبيائها ومتنبئيها وحزاتها وعرافيها. . . الخ. لكن الصعوبة الأكبر التي واجهت البحاثة في الموضوع نشأت عند محاولة التعرف على ما يعتقدون أنه 'النصوص الأصلية؟' وفق المنهجية السائدة، أي منهجية التقاليد. فرغم آلاف المؤلفات والمقالات والأبحاث ـ الأحرى بسبب ذلك ـ لم يتمكن علم نقد التوراة حتى الآن من صياغة معادلة قياسية يمكن توظيفها لفرز مختلف 'التقاليد' بعضها عن بعض لأن عبث الكهنة والمحررين بالنصوص، في رأينا، هو أكبر من أن يخضع لأية معادلة.

ونظرا لأهمية هذا القسم لمجمل العمل، ألا وهو التعرف على الاتجاهين العقائديين الرئيسيين اللذين نرى أن التوراة تحويهما، ارتأينا البحث عن الأفكار 'الأصلية' عبر اتباع منهجية مختلفة تنطلق من البحث في الفكرة، أي من مناقشة وتحليل مبدأ التوحيد الذي تقول التوراة إن أنبياءها الذين نشطوا بين بني إسرءيل ويهوذا حتى السبي البابلي على يد قوات نبوخذنصر البابلي دعوا إليه. أي محاولة فهم التوحيد ومختلف مركباته وأبعاده وتجلياته، ثم الانطلاق من ذلك لفرز مختلف الممارسات والشعائر والبُنى والتركيبات وتحديد انتمائها. ونحن نرى أن هذه المنهجية ستساعدنا في التعرف إلى جذور بعض الجماعات والطوائف اليَهْوِيَّة[أ] وغير اليَهْوِيَّة التي كانت في فلسطين في المرحلة التاريخية موضوع البحث، وفهم أسباب الخلافات فيما بينها والتي أدت في نهاية الأمر إلى اندلاع الحروب الأهلية. رغم ذلك فإننا لن نستغني عن منهجية مناقشة وتحليل النصوص[ب] ذات العلاقة[ت] عندما نرى أنها ستساعدنا في الاقتراب من الحقيقة.

أ رغم أننا نعرف مختلف الطوائف بأنها (يَهْوِيَّة) إلا أننا وظفنا هذا الشرح للتسهيل ليس إلا حيث عرفنا بأن بعضها عرف الذات الإلهية بأسماء أخرى منها (رب السماوات) على سبيل المثال. وقد أبلغنا د. كمال الصليبي بوجود قرية في لبنان اسمها (بعل شماي)، والتي تعني (إله أو رب السماوات).

ب وفي الوقت الذي لا نستبعد فيه أن (المتنبئين) لجأوا أيضا إلى نمط من الكلام المنظوم، إلا أنه يمكننا تمييزه عن غيره حيث عادة ما تشير التوراة إلى أنه كان يرافقه الرقص والضرب على الدفوف. . . الخ، أي الوصول أو محاولة الوصول إلى النشوة بشكل مصطنع، وهو ما يذكرنا بطقوس مجموعات الدراويش المنتشرة في أنحاء متعددة من الأقطار الإسلامية. لذا نرى أن أنبياء التوراة لم يقفوا إلى جانب مثل هذه الطقوس المساعدة. وهذا أيضا ما ميزهم عن غيرهم من =

هذا يعني أن هدف هذا القسم اقتراح منطلقٍ آخر أو مختلفٍ عن المعمول به للتعرف إلى جوهر الدعوة التوحيدية كما دعا إليها أنبياء التوراة، وتمييزها عن طقوس وشعائر ومفاهيم الكهنة والعرافين. . .الخ، بما يسمح أيضاً بالتعرف إلى الاتجاهين التعبديين الرئيسيين اللذين نحن على قناعة بأنهما موجودان في التوراة.

بما أن التوراة تقول بأن بني إسرءيل تعبدوا منذ البداية لإله واحدٍ، فسننطلق من مصطلح التوحيد نفسه حتى نتمكن من استيعاب جوهره الثابت وتجلياته الاجتماعية، أي المتغيرة. هذا يعني أنه في حالة عثورنا في التوراة بشكل عام، وفي النصوص التشريعية أو المنسوبة إلى هذا أو ذاك من الأنبياء بشكل خاص، على مضامين أو تعاليم دينية تنسف أو تتعارض أو تنتقص، أو حتى تمس من مبدأ التوحيد، يمكننا الحسم بأنها تنتمي إلى التعاليم الكهنوتية التي كانت تنمو داخل بني إسرءيل، وفق الرواية التوراتية.

الآن، قد تحدثنا كثيرا عن التوحيد والذي هو الإيمان بوجود إلهٍ واحدٍ. لكنْ ما هي تجلياته العملية الحياتية، أي الاجتماعية؟ فلأنه من غير الممكن لأي كان معرفة ما يدور في صدر أي شخص، ولهذا ترك أمر محاسبة ذلك للقدوس في يوم الحساب، فنحن على قناعة بأن لأي إيمان، يهمنا هنا التوحيد، امتدادات طبيعية في ممارسات البشر الفردية والجماعية، أي في كيفية تطبيقه عمليا على الحياة الاجتماعية؛ وهذا هو ما سيسمح لنا بالحكم على مدى انسجام هذه أو تلك من التعاليم معه، أو للتأكد من مدى التزام هذا أو ذاك من الأشخاص به، وبغض النظر عن قناعاته الدفينة.

وقد يرى البعض أن الإيمان التوحيدي هو هدف بحد ذاته، أي فقط الإيمان بالحقيقة المطلقة ولأجلها بحد ذاتها. لكننا نقول إنه من غير الصحيح نفي أو نسيان أو حتى تجاهل حقيقة أنه من الطبيعي أن يكون للإيمان، أيّاً كان، أبعاد اجتماعية هدفها تنظيم معيشة البشر وحياتهم على الأرض وسعادتهم. فلأنه ما من إيمان دون بشر، أفراداً كانوا أم متحدين أو منتظمين في جماعات، فمن الطبيعي أن يكون للإيمان بعدٌ اجتماعي، ولذا فمن الطبيعي أن يكون للتوحيد، وهو أحد أنماط الإيمان التي تعرفها البشرية، تجلٍ اجتماعي مرتبطٌ بكيفية تطبيقه من قبل المؤمنين على نمط تعايشهم كأفراد وكمجتمعات، أي شكل تعاملهم بعضهم مع بعض، ومع غيرهم، سواء أكان ذلك ضمن النطاق الضيق ـ أي شكل وأسلوب ومبدئية التعامل بين فرد وآخر، أم ضمن إطار

= الدعاة والمتنبئين الكذبة أو الصادقين، أي الذين يعتقدون حقاً بأنهم ينقلون كلام يهوه.

ت نذكّر بقول أهل الاختصاص إن لهجة التوراة لم تكن لغة حديث.

اجتماعي عمومي، أي في نطاق العائلة وبين الأقوام والشعوب. يضاف إلى ذلك بالطبع كيفية تطبيق الأفراد الجماعي، أي الاجتماعي، للتوحيد. فإذا كان التوحيد هو محض طقوس أو شعائر أو ممارسات تعبدية، أي فقط الإيمان بما يراه المؤمنون كحقيقة مطلقة ودون وجود أية أبعاد وتجليات اجتماعية له، فمن الطبيعي أن يسأل البعض عن هدف أو مسوّغ دعوة الناس للأخذ به والتحزب إليه. كما، من المنطقي أن يُطرَح السؤال عن سبب أو جدوى تفضيل التوحيد على غيره من أنماط الإيمان؟ سيوجّه فعلا السؤال عمّا يجعل من التوحيد أفضل من تعددية الآلهة مثلا. لكن عندما نفهم أن هدف الإيمان هو تنظيم وإسعاد البشر أيضاً في حياتهم على الأرض، آخذين بعين الاعتبار أن أنبياء التوراة لم يشيروا إلى حياة بعد الموت، نقول إنه من المنطقي والطبيعي أن يكون لدعواتهم للإيمان بإله واحد تجليات اجتماعية، أي بعدٌ أرضي ملموس، وهو ما سيظهر بالتالي أفضلية هذا أو ذاك من الاتجاهات العقائدية على غيره.

وانطلاقاً من إدراكنا لكون البعد الاجتماعي جزءاً لا يتجزأ من الإيمان، وفي حالتنا هنا التوحيد، فنحن على قناعة بوجود تجليين أو بعدين له هما الثابت والمتغير. ونعني بالبعد الأول، أي الثابت، الإيمان بوحدانية الخالق المطلقة وممارسة ما ارتبط بذلك من شعائر محددة تعكس الإيمان التوحيدي ـ فقط في حالة تحوله من المجرد إلى الملموس، أي إلى دين. ويكتسب هذا البعد التعبدي ثباته من حقيقة أنه مرتبط بتعليمات القدوس لعباده عبر أنبيائه، وهي غير قابلة للتغيير مع مرور الزمن. أما الصفة الاجتماعية فيكتسبها انطلاقاً من حقيقة أن الممارسات التعبدية، أي الطقوس أو المناسك، تمارس من قبل البشر.

أما البعد الثاني، أي المتغير، فنقصد به كيفية تطبيق مبدأ التوحيد أو الإيمان التوحيدي عملياً على المجتمعات الإنسانية. ويكتسب هذا البعد الطبيعة المتغيرة، أي حركته الدائمة بسبب كونه مرتبطاً بالمجتمعات التي هي بدورها في حالة حركة دائمة، أي متغيرة الشكل والتنظيم والتعقيد.

ومن الضروري النظر إلى هذين البعدين في وحدتهما وعلاقتهما التبادلية والتأثير فيما بينهما. لهذا كله فإننا نعتبر أن الدعوات التنظيمية ـ الاجتماعية، والتي عادة ما ينظر إليها كإضافات أو روافد تعليمية للتوحيد، جزء لا يتجزأ من الإيمان التوحيدي. ولهذا نرى أن موقف أبي بكر الذي عدّ القبائل التي رفضت دفع الصدقة مرتدة عن الإسلام، موقفٌ صحيحٌ تماما حيث أنه أدرك أن الإسلام، كدين أساسه التوحيد، ليس محض

موقف تعبدي فحسب وإنما له أبعاد اجتماعية أيضاً.[أ]

وعندما نقول إن وحدة البشر وتوحدهم يشكلان الامتداد الطبيعي والمتناهي في منطقيته للإيمان بوحدة الخالق وتنوع خلقه، فمن الطبيعي أن يكون تجلي هذا الإيمان التوحيدي اجتماعياً هو المساواة والتساوي المطلقين بين البشر بغض النظر عن الجنس واللسان ولون البشرة والمظهر والجنسانية. . . . الخ.[ب] ودون إدراك هذا البعد والدعوة إلى تطبيق المساواة المطلقة بين البشر يفقد التوحيد أي معنى وأي مضمون. ونعتقد أن هذا هو مغزى قصة تحدّر البشرية من الرجل والمرأة الأولين. أما التمايز بين البشر في نظر الخالق فمرتبط بدرجة اقترابهم منه ووفق معايير حددها هو، وعادة ما يشار إليها على أنها مرتبطة بدرجة إيمان هذا أو ذاك من الأشخاص، وبالتالي التزامه النصي والروحي بالتشريعات التعبدية والاجتماعية التي وضعها القدوس وأبلغها للبشر عبر أنبيائه ورسله. كما يمكن أيضاً فهم أن التمايز الاجتماعي يتجلى في القدرات الخاصة التي يتمتع بها فرد ما في مجال ما ودرجة وأهمية عطائه للمجتمع.

وانطلاقاً مما سبق فإننا نفهم التجلي الاجتماعي، أي التطبيقي، للتوحيد على أنه يعني توحد البشر ووحدتهم المطلقة بما يجعلهم واحداً، أي الامتداد الطبيعي والمتناهي في منطقيته للإيمان المطلق بخالق واحد. لذلك علينا عندما نبحث عن التجليات والأبعاد الدينية والاجتماعية لرسالات أنبياء التوراة التركيز على هذا الجانب وتجليه التعبدي والاجتماعي. وفي حالة عثورنا في أسفار الأنبياء بشكل خاص، على أية

أ ونضيف هنا القول إنه بسبب أن الدولة كانت حينذاك جامعة دينية، فقد سهل ذلك من اعتبار قرار الخليفة الأول تصرفا دينياً، بينما ننظر إليه على أنه قرار سياسي محض هدفه منع انهيار الدولة الإسلامية المتشكلة. أي أن قرار أبي بكر قتال المرتدين لم يكن منبعه موقفهم الديني، ولكن لأن تمنعهم عن دفع الزكاة عنى التمرد على الدولة وما يحمل ذلك من أخطار على وجودها.

ب وقد يرى البعض أن التجلي الاجتماعي للتوحيد هو التساوي بين الأفراد أمام الخالق فقط، أي عند ممارستهم المناسك أو الطقوس التعبدية. لكننا لا نقبل هذا الرأي لأسباب عديدة وعلى رأسها أنه يسلب ذلك الإيمان أي بعد اجتماعي ويحوله إلى محض علاقة معلقة في الهواء بين المعبود والمتعبد له دون تجليات حياتية. ويمكن الرد على هذا الرأي بالقول بإمكانية تحقيق تساوي البشر أمام الخالق عند ممارسة المناسك التعبدية مثلا عبر تعبد كل شخص أو جماعة لمجموعة من الآلهة، ثم تتجلى «المساواة» في تعبد الجميع إلى جانب ذلك لإله أعلى وممارسة تلك المناسك جماعيا! وعلينا أن لا ننسى أن إلغاء البعد أو التجلي الاجتماعي، أي الحياتي الأرضي، للتوحيد يعني إلغاء أي مبرر لأي إيمان. وبالإضافة إلى ما سبق، فإن هذا الرأي غير قادر على شرح استحالة التوحيد هدفاً بحد ذاته.

دعوات أو مصطلحات أو تشريعات أو ممارسات. . .الخ، تعبدية كانت أم اجتماعية، تنسب لهم وتتناقض أو تتعارض أو حتى يمكن أن تمس ولو من بعيد بروح التوحيد، فمعنى ذلك أنها عناصر تنتمي إلى الاتجاه العقائدي الآخر، أي الأحادي أو الاقتصاري الذي دعا إليه الكهنة ولفيفهم.

لذا فإن المساواة المطلقة بين البشر، والتي هي الامتداد المنطقي في تناهيه للتوحيد، تشكل جزءاً من البعد المتغير، أي المرتبط بدرجة محددة من تطور تنظيم المجتمع. ونحن نتحدث عن التجلي الاجتماعي للتوحيد على أنه بعدٌ متغيّر لأن المجتمعات البشرية في حالة حركة دائمة وما تزال تمرّ بدرجات متصاعدة الوتيرة من الوعي الذاتي والتنظيم الاجتماعي. فقد عرفت البشرية العديد من الأطر التنظيمية منها العلاقة الأولى أو البدائية القائمة على القرابة المباشرة وعلى رأسها العائلة، وحتى العلاقة الأرقى القائمة على التنظيم الكياني القائم على التشارك في روابط وقيم مشتركة. وكنا قلنا آنفاً إن أحد التجليات الاجتماعية للتوحيد هي المساواة بين البشر. لكننا نضيف هنا أنه من الطبيعي أن نجد تباينا في المقصود بالمساواة الأرضية، أي الاجتماعية دائمة الحركة. فعلى سبيل المثال، إذا كانت المساواة الاجتماعية تعني في النظام القبلي التضامن الاجتماعي مع الضعفاء، فإنها تعني الآن في هذه المجتمعات معقدة البنية التساوي في الحقوق التي تمنح كل فرد راغب في المساهمة ببناء المجتمع منطلقاً وأرضية متساوية لممارسة الحياة الاجتماعية وفي مختلف المواقع. ويمكن أن يضاف إلى ذلك الحق في السكن والعمل. . . .الخ، وفي الواجبات، أي التساوي المطلق أمام القانون الذي يجب ألا يحوي بدوره أية بنود تتناقض مع مبدأ المساواة بين مختلف أفراد المجتمع وتكافؤ أسس فرص الترقي الاجتماعي، وما إلى ذلك من الحقوق البدهية.

طبعا إننا نتحدث هنا عن التوحيد المجرد لأن دعوات أنبياء التوراة لم تشكل مجموعة متكاملة من التصورات عن العالم والخلق والحياة . . .الخ،[أ] وربما هذا ما يشرح عدم معرفة العهد القديم كلمة (دين)، وتوظيفه بدلا من ذلك المصطلح (شريعة) التي سنها الكهنة والتي تتصدر العهد القديم قبل كتابات الأنبياء. لقد كان أنبياء التوراة دعاة لتوحيد مجرد خارج أية نظرة شمولية للعالم وللحياة. كان همهم الوحيد هو التوحيد بأبعاده الإنسانية العميقة حقا. لذلك فمن الطبيعي أن تكون إدانة المظالم الواقعة على البشر، وعلى الضعفاء منهم بشكل خاص وفي مقدمتهم الأطفال والأيتام والفقراء

[أ] ربما هذا أحد أسباب عدم معرفة القرآن بأي من هؤلاء (الأنبياء).

والغرباء. . . .الخ، أهم أدوات الدعوة التوحيدية المجردة، وهو ما يشرح، في رأينا، سبب امتلاء أسفار الأنبياء بصرخات الألم من الظلم اللاحق بتلك المجموعات في مملكتي إسرءيل ويهوذا. وبما أن أولئك الأنبياء كانوا يدعون إلى التوحيد المجرد ولم يدعوا إلى دين محدد ـ على ما يفهم من النصوص التوراتية ذات العلاقة، فمن الطبيعي أن تكون صرخاتهم تعبر عن شكوى من الظلم الذي كان يسود المجتمعات التي نشطوا بينها، لكن دون أن يكون ذلك مرتبطاً بأي سنن أو شرائع تحد من ذلك الظلم أو تقضي عليه. فالدعوة إلى أي إيمان تبقى خالية من أي مضمون إذا تجاهلت البعد الأرضي، أي الاجتماعي، وبالتالي ما من حاجة بعد إلى أنبياء ولا جدوى من أي إيمان. ففي حالة عدم وجود أي بعد اجتماعي للإيمان يرسم معالم حياة أفضل لأتباعه على الأرض ويعطيهم أملاً أو معنى في عيش أفضل، فمن غير الممكن للبشر أن يفقهوا سبب الدعوة إليه، ناهيك عن جدوى قبولهم به. وهذا بالضبط ما جعل أسفار الأنبياء مليئة بإدانة الظلم الاجتماعي.

لقد عمل الأنبياء الذين دعوا للتوحيد بين بشر، أي ضمن واقع اجتماعي للعيش، بما جعلهم يدركون الفوارق الاجتماعية القائمة ومنح دعوتهم بعداً اجتماعياً، والذي كان لا بدَّ أن يتجلى في الدعوة للتضامن مع الضعفاء والفقراء ضد الأقوياء والأغنياء. وهذا ما جعل دعواتهم تعبر عن صرخات ألم تدعو لمحاربة الشوائب وناشريها وممارسيها والساكتين عليها، وهو ما أدخلهم في عداوة مستعصية الحل مع الطبقات الحاكمة في المجتمع الذي نشطوا فيه، وعرضهم بالتالي للخطر الدائم بما في ذلك محاولة قتلهم من قبل ملوك يهوذا كما يرد في قول منسوب لإرميا.[أ] لكن آلام أنبياء التوراة بقيت صرخات عامة لم تتحول إلى نظام تعليمي حيث دعا نبي التوراة إشعيا قومه إلى تعلم الإحسان وطلب العدل وإغاثة المظلوم وإنصاف اليتيم وحماية الأرملة – (إشعيا 1: 17).[1] وهذا ينطبق أيضاً على نبي التوراة إرميا القائل: ((أصلحوا طرقكم وأعمالكم واقضوا بالعدل بين الواحد والآخر ولا تجوروا على الغريب واليتيم والأرملة ولا تسفكوا دماء اليتيم. . .)).[2] كما نقرأ لنبي التوراة ميخا إدانته للطبقة الحاكمة التي ((تنزع الجلد عن الشعب وتجرد اللحم من عظامه وتسلخه وتأكل لحمه وتهشم عظامه)).[3] أي أن أنبياء التوراة رأوا أن سبب هذه المظالم يكمن في الابتعاد عن التعبد للخالق الواحد والذي

أ سفر إرميا 26: 11. ويقول العهد القديم إن إرميا أُخذ بعد السبي أسيراً من قبل أحد أفراد بقايا عشيرة داود الذين فرّوا إلى مصر. ويسود اعتقاد بين البعض بأنه وصل مع تلك المجموعة الفارة وتوفي في مصر، لكن هناك رواية «يهودية» معقولة تقول بأن الجماعة قتلته رجماً في مصر.

يعني بالضرورة العدالة الاجتماعية، لكنهم لم يكونوا قادرين، كما يفهم من النصوص التوراتية، على التعبير عن ذلك بتشريعات محددة، بما عنى أن صرخاتهم بقيت مجردة ولم تتحول إلى دين.

ومنعا لأي التباس نود التذكير هنا بأننا نعرض أو نبحث في مفهوم التوحيد بشكله المجرد والذي نرى أنه ساد أو وجد بين بني إسرءيل ـ وفق فهمنا المعتمد على ما نرى أنه شواهد نصية موجودة في التوراة، ولا نتحدث عن الإسلام لأن التوحيد هو أحد أركانه أو ركنه الأساسي بالأحرى. فالإسلام ليس توحيداً مجرداً وإنما ديانة قائمة على التوحيد، أي منظومة ورؤى متكاملة للكون وللحياة. . . .الخ، بما بجعله تتويجه السامي والمتكامل، وهذا ما يجعل محمداً فعلا آخر الأنبياء والرسل.[أ] هذا وجب أخذه بعين الاعتبار في ظل حقيقة أن معظم أنبياء التوراة لم يطلقوا على أنفسهم صفة نبي،[ب] عدا عن خلو التوراة من أية دعوات منسوبة إليهم لممارسة مناسك تعبدية أو دعوتهم لترتيبات اجتماعية تطبيقية للأفراد والجماعات داخل المجتمعات التي نشطوا بينها. وهذا تحديدا ما يجعلنا نقول إن دعوات (الأنبياء) لم تشكل ديانة، وهو ما يشرح، في رأينا، عدم وجود أية إشارة إلى المفردة (دين) في التوراة.[ت]

الآن وقد أوضحنا، على ما نرى، مفهومنا للتجلي الاجتماعي للتوحيد يمكننا الانتقال لبحث جذور مواقف أنبياء العهد القديم ونقول بضرورة إدراك أنها كانت نابعة مما يمكن أن نطلق عليه صفة 'البداوة الأصيلة' وما تحمله في ثناياها من براءة وعفوية وتمسك بقيم عتيقة في مواجهة مجتمع على عتبة الصيرورة الكيانية وانقلاب اجتماعي هائل، وما يصاحب ذلك من تغيّر في المفاهيم والمعايير والمقاييس، وكذلك من «أمراض» اجتماعية وتمايز طبقي. وهذا ما يشرح، في رأينا، تمني نبي التوراة إرميا لو كان في استطاعته الخروج من يهوذا والعثور على مكان إقامة في البرية.[4] ألا يذكرنا هذا

أ رغم أن الرأي السائد يقول بأن للإسلام خمسة أركان ليس إلا، إلا أننا نرى أن هذا الفهم يختزله في جوانب تعبدية ولا يعطي البعد الاجتماعي حقه الكامل لأنه يجعل من التجلي الاجتماعي للإيمان التوحيدي، أي الزكاة، واحد من خمسة أركان. إننا على قناعة بأن أركان الإسلام أكثر من ذلك بكثير وعلى رأسها المساواة ـ كأسنان المشط، والشورى بين كل المؤمنين.

ب ربما بسبب مساواة المصطلح اللغوي والدلالي بين (الأنبياء) من جهة، وبين المتنبئين والسحرة والعرافين والمجانين. . . .الخ من جهة أخرى.

ت وقد يكون افتقار دعوات أنبياء التوراة إلى نظام متكامل هو ما يشرح إحجام القرآن عن الإشارة إليهم على أنهم أنبياء.

بموقف أهل الوبر السلبي من أهل المدر حيث ينظر العرب، مثل سكان القرى، بعين الريبة تجاه سكان المدن الذين تخلوا، بنظرهم، عن كثير من القيم والمثل «الأصيلة»؟ وهل ننسى الحركات الاجتماعية – الدينية التي انطلقت من الصحراء، أو تلك التي وظفت العرب بهدف القضاء على ما رأته من «شوائب» دينية واجتماعية لحقت بالمجتمع المديني! رغم إنها لم تكتف بعد انتصارها بأخذ نفس موقع من قضت عليهم والاستمتاع بتلك «الشوائب» فحسب، بل إنها أضافت إليها كمّا هائلا من الفساد والإفساد.

لقد كان أنبياء التوراة الذين نشطوا في مرحلة معينة من التطور الاجتماعي، ضد أي نظام يمكن، في نظرهم، أن يلغي أو حتى أن يمس روح التوحيد الذي كانوا يدعون إليه، وهذا بالضبط ما جعلهم يقفون ضد الصيرورة الكيانية التي عنت في ظل هيمنة الكهنة وعشائر محددة التميز والانفصال عن باقي البشر. وفي مقابل ذلك نجد أن الكهنة لم يقفوا إلى جانب الدولة، أي المملكة فحسب، بل إنهم أيضاً دعموا حتى حصر الحكم في عشيرة واحدة هي عائلة داود، عدا عن أنهم لم يعترفوا بحق أي كان من غير نسل هارون وآل عمران في الكهنوتية.

ونجد دعماً لرأينا في كون البداوة منبع نظرة أنبياء التوراة التوحيدية المجردة في موقفهم المناهض للصيرورة الكيانية. فقد اتخذ نبي التوراة إرميا موقفاً إيجابياً من طوائف كانت موجودة في عهده رفضت التحضر والأخذ بالتقاليد وأسلوب الحياة المديني. فالعهد القديم يشير إلى حركتين على الأقل إحداهما: الرّكابيّون،[أ] عرف عن أتباعها رفضهم المعيشة في المدن وحتى رفض ممارسة الزراعة.[ب] كما نعثر في سفر عاموس (2: 11 ـ 12) القائل: ((. . . . وأقمت من بنيكم أنبياء ومن شبانكم نذيرين [نزريم]. أما هكذا كان يا بني إسرءيل، أقول أنا يهوه؟. لكنكم سقيتم النذيرين خمرا. . . .))[ت] على إشارة إيجابية منه إلى مجموعة ثانية تسمى (النذيرين)[5] رفضت هذا الانقلاب الاجتماعي. لقد رفضت هاتان المجموعتان العيش وفق النمط الاستقراري الجديد ولقيتا

أ تنسب إلى شخص باسم يوندب بن ركب.

ب يقول سفر إرميا 35: 6–10 بالخصوص: ((نحن لا نشرب خمرا، لأن يوندب بن ركب أبانا أوصانا قال: لا تشربوا خمرا أنتم ولا بنوكم إلى الأبد، ولا تبنوا بيتا ولا تزرعوا زرعا ولا تغرسوا لتعيشوا أياما كثيرة على وجه الأرض التي أنتم بها متغربون. فسمعنا ليوندب أبينا في كل ما أمرنا به أن لا نشرب خمرا كل أيام حياتنا، نحن ونساؤنا وبنونا وبناتنا، وأن لا نبني بيوتا لنسكنها ولا يكون لنا كرم ولا حقل ولا زرع. وسكنا في الخيام وسمعنا وعملنا بكل ما أمرنا به يوندب أبونا)).

ت نحن لا نوافق على الكثير من الترجمات التقليدية للنصوص، لكننا قررنا الاستعانة بها لنثبت أن رأينا واجتهاداتنا صحيحة، حتى دون الحاجة إلى إعادة النظر في الترجمات المعمول بها.

دعماً لموقفهما هذا من أنبياء الكتب.

وعلى هذا، فإننا ننظر إلى موقف أنبياء التوراة السلبي من الصيرورة الكيانية بأنه موقف العرب نفسه من المجتمع المديني بما يجعلنا نكرر موافقتنا على رأي الزميل عماد العبد الله بأن أولئك (الأنبياء) أضحوا تائهين في البلاد يدعون لعبادة الخالق الواحد ويحذرون من نتائج الابتعاد عنه، ويستخدمون الشعر[أ] أو الكلام المنظوم للدعوة والتحذير، وهو أفضل أسلوب للتأثير في العامة ويسهل من حفظه وبالتالي المحافظة عليه عبر العصور؛ أي أن لدى أصحاب المعلقات استمراراً لذلك التقليد العريق.

لكن إثبات أن أنبياء التوراة كانوا إلى جانب البداوة وضد الصيرورة الكيانية بحد ذاتها[6] يستوجب أيضاً البرهان على أنها لم تتعد كونها صرخات ألم من الظلم وإشارة إلى النتائج الناجمة عن هذا الانقلاب المعاشي. وهو فعلا ما نعثر عليه في العديد من النصوص حيث يشكل الحنين إلى البدايات جوهر هذا الرفض. فالكلام المنسوب إلى إله التوراة يهوه في سفر هوشع (11:1) والقائل: ((يوم كانت إسرءيل فتى أحببته....)) يؤكد هذا الرأي. ونعثر على هذا الحنين إلى البدايات كذلك في سفر إرميا (6:2 ـ 8) القائل: ((نسوا أن يقولوا أين يهوه الذي أخرجنا من أرض مصر وسار بنا في البرية. في قفار وحفر، وفي أرض قحط وظلال وموت في أرض ما عبرها إنسان ولا سكنها بشر. فأدخلتكم أرضا طيبة لتأكلوا ثمرها وخيراتها ولكنكم دخلتم ونجستم أرضي وجعلتم ما أورثتكم إياه رجسا)).[ب] ويضاف إلى ذلك القول المنسوب إلى نبي

أ قال صاحب لسان العرب تحت باب (الشاعر) التالي: ليت شعري، أي ليت علمي. أشعره الأمر أعلمه إياه. شعر به عقله. الشعر منظوم القول، غلب عليه لشرفه بالوزن والقافية، وإن كان كل علم شعرا من حيث غلب الفقه على علم الشرع، والعود على المندل، والنجم على الثريا، ومثل ذلك كثيرٌ. الشعر القريض بعلامات لا يجاوزها، وقائله شاعر لأنه يشعر ما لا يشعر غيره. وسمي شاعرا لفطنته. المتشاعر: الذي يتعاطى قول الشعر. وفي حديث مقتل عمر، رضي الله عنه: أن رجلا رمى الجمرة فأصاب صلعته بحجر، فسال الدم، فقال رجل: أُشعِرَ أمير المؤمنين؛ ونادى رجل آخر: يا خليفة، وهو اسم رجل، فقال رجل من بني لهب: ليُقتلن أمير المؤمنين؛ فرجع فقتل في تلك السنة. ولهب: قبيلة من اليمن فيهم عيافة وزجر، وتشاءم هذا اللهبي بقول الرجل: أشعِر أمير المؤمنين، فقال: ليقتلن، وكان مراد الرجل أنه أُعلِمَ بسيلان الدم عليه من الشجة كما يشعر الهدى إذا سيق للنحر؛ وذهب به اللهبي إلى القتل لأن العرب كانت تقول للملوك إذا قتلوا أُشعروا، وتقول لسوقة الناس قتلوا. وكانوا يقولون في الجاهلية دية المُشعَرَة ألف بعير، يريدون دية الملوك؛ فلما قال الرجل: أشعِرَ أمير المؤمنين جعله اللهبي قتلا فيما توجه له من علم العيافة...

ب نحن لا نقول بأن هذا المقطع ينتمي إلى ما يسمى بالنص الأصلي حيث يظهر قلم المحرر الكهنوتي واضحا في الإشارة إلى مصر والخروج. . . .الخ، وهي قصص لا يعرفها الأنبياء =

التوراة إرميا في الإصحاح (2:2) والقائل: ((أذكر يوم مودتك في صباك وحبك يوم خطبتك سرت ورائي في البرية في أرض لا زرع)). ويتكرر هذا الموقف في سفر هوشع (3:11) ((وأنا الذي علمتهم المشي وحملهم على ذراعه، لكنهم لم يعترفوا أني أنا أصلحت حالهم)). وترد الإشارة ذاتها أيضاً في سفر عاموس (10:2) القائل: ((وأنا الذي أصعدتكم من أرض مصر وسار بكم في البرية. . . .))، وفي سفر ميخا (13:5 ـ 6) الذي ينقل القول: ((أنا يهوه إلهكم. . . . عرفتكم في البرية، في أرض العطش، رعيتكم فشبعتم. شبعتم فطمحت قلوبكم ونسيتموني)).

وهناك نصوص أخرى تؤكد، برأينا، أن الانتقال إلى الاستقرار والصيرورة الكيانية ارتبط عند أنبياء التوراة بالابتعاد عن الخالق وبالتالي عن التوحيد. فعلى سبيل المثال يقول سفر إرميا (2:7-8) التالي: ((فأدخلتكم أرضا طيبة لتأكلوا ثمرها وخيراتها ولكنكم دخلتم ونجستم أرضي وجعلتم ما أورثتكم إياه رجسا. فلا الكهنة قالوا: أين يهوه، ولا معلمو الشريعة عرفوني. والحكام أنفسهم عصوني، والأنبياء تنبّأوا باسم البعل وذهبوا وراء إله لا نفع فيه)). والأمر ذاته نجده في قول هوشع (9:10) ((. . . وكمن رأى الباكورة في التين أول أوانها رأيت آباءكم. لكنهم جاؤوا إلى بعل فغور ونذروا أنفسهم للخزي، فصاروا أرجاسا كتلك الآلهة التي أحبوها)). وأيضاً ما ينسب إلى هوشع في الإصحاح (2:7) من السفر الذي يحمل اسمه والقائل: ((لأن أمهم زنت. تلك التي حبلت بهم عملت أعمالا مشينة. قالت: أتبع عشاقي الذين يعطونني خبزي ومائي وصوفي وكتاني وزيتي وشرابي))؛ وكذلك ما يرد في سفر هوشع (3:1) والقائل: ((وقال لي الرب: 'اذهب أيضاً أحبب امرأة فاسقة تحب آخر، أحببها كما يحب الرب بني إسرءيل، فيما هم يحولون وجوههم عنه إلى آلهة أخرى ويحبون أن يُقرِّبوا إليها أقراص الزبيب')).

لقد رأى أنبياء التوراة في التمايز الطبقي العنيف المصاحب للصيرورة الكيانية بداية الابتعاد عن مفاهيمهم التوحيدية بما جعلهم يقفون بكل عنف ضد ذلك، وهو ما يشرح قول سفر ميخا (2:1-2) التالي: ((ويل للذين يعدون العدة للإثم . . . وفي مضاجعهم يفتعلون الشر. . . .في نور الصباح يصنعونه. . . .لأنه في متناول أيديهم. يشتهون حقولاً فيغتصبونها. . . .وبيوتاً فيستولون عليها. . . .يظلمون

= حيث لم يشر أي منهم إلى موسى. وكل ما نقوله إن هذا النص يحوي فكرة الحنين للعودة إلى البدايات، أي إلى الصفاء الروحي الذي كان سائدا قبيل الصيرورة الكيانية.

الرجل وأهل بيته. . . .والإنسان وما ملكت يداه)). وهو ما أيضاً دفع إشعيا (5:8) للقول: ((ويل للذين يضمون بيوتاً إلى بيوت ويصلون حقلا بحقل حتى لا يبقى مكان لأحد، فيسكنون في الأرض وحدهم)). كما يعبر عاموس عن الموقف ذاته بالقول في الإصحاح (5:11) من السفر الذي يحمل اسمه التالي: ((لذلك بما أنكم تدوسون الفقير وتأخذون منه ضريبة قمح فأنتم تبنون بيوتاً من حجر منحوت ولا تقيمون فيها، وتغرسون كروما شهية ولا تشربون خمرها)). والأمر ذاته ينطبق على ميخا (3:10) الذي وقف ضد أورشليم التي تبنى بالدم. وإليه أيضاً ينسب اتهامه للطبقة الحاكمة بقوله: ((وتبنون . . . مدينة أورشليم بالجور)). لذا نرى ردة فعله على ذلك في الإصحاح (2:9) من السفر ذاته والقائل: ((تطردون نساء شعبي. . . .من بيوت دلالهن. . . .وتحرمون أطفالهن عظمتي. . . .))؛ وأيضاً في سفر ميخا 3:3 الشاكي من آلام ضحايا ذلك الانقلاب الاجتماعي بالقول: ((تسلخونه وتأكلون لحمه . . . وتهشمون عظامه تهشيما. . . . تمددونه كالشرائح في القدر. . . .وكاللحم في وسط المقلاة)). وهو ما يجعل عاموس (8:4) يرى في ذلك النهاية حيث يقول: ((اسمعوا هذا أيها الذين يبغضون البائسين ويبيدون المساكين في الأرض)) ويدين الطبقة الجديدة في سفر عاموس (3:10) ((هم لا يعرفون العمل باستقامة، بل يملأون قصورهم بالعنف والجور)).

لقد رأى أنبياء التوراة في الانقلاب الاجتماعي المصاحب للصيرورة الكيانية مساساً بروح التوحيد الذي كانوا يدعون إليه وهو ما جعل سفر صموئيل الأول (8:11-18) يقف معارضا لذلك بصريح العبارة ويحذر مستمعيه من نتائج ذلك بالقول: ((هذه حقوق الملك عليكم: يأخذ بنيكم ويجندهم لخيله ومركباته وللجري أمام مركبته. ويتخذ منكم قادة ألوف وقادة خمسين وفلاحين وحصادين وصنّاعاً لآلات حربه وأدوات مركباته. ويتخذ بناتكم عطارات وطباخات وخبازات. ويأخذ أفضل حقولكم وكرومكم وزيتونكم ويعطيها لرجاله. ويأخذ ضريبة العشر من زرعكم وكرومكم ويعطيه لحاشيته وسائر رجاله. ويأخذ عبيدكم وجواريكم ونخبة بقركم وحميركم ويستخدمها. ويجبي ضريبة العشر من ماشيتكم، وأنتم تكونون له عبيدا. في ذلك الوقت تصرخون إلى يهوه، كي ينقذكم من الملك الذي اخترتموه لأنفسكم، فلا يجيبكم يهوه)).[1] فالصيرورة الكيانية، أي السياسية، في ذلك العهد من التطور والوعي الاجتماعي، وبسبب افتقادها برامج

[1] رغم أن التوراة تربط هذا القول بالنبي صموئيل الذي صنف أعلاه على أنه من الأنبياء المحترفين أو المتنبئين، إلا أن النص يشير فعلا إلى هذا الموقف المعادي تماما للصيرورة الكيانية.

ورؤية متكاملة، كانت تعني استحالتها مركزاً للتقوقع والانعزال والظلم والتسلط والفساد والتمايز الطبقي، وبالتالي التميز عن باقي البشر والانفصال عنهم، أي قضية اجتماعية صرف، دون نسيان أنها تجلٍ متغير للبعد العقيدي أو الإيماني. وقد نجد شرحا لذلك في قول نبي التوراة إرميا التالي: ((وقال يهوه: 'في ذلك الزمان ينبشون عظام ملوك يهوذا ورؤسائها وكهنتها وأنبيائها وعظام سكان أورشليم من قبورهم وينشرونها تجاه الشمس والقمر وكل نجوم السماء التي أحبوها وعبدوها واتبعوها واستشاروها وسجدوا لها، فلا تجمع ولا تدفن وتكون زبلا على وجه الأرض. وتفضل الموت على الحياة جميع البقية الباقية من هذه العشيرة الشريرة في جميع الأماكن التي هزمتهم إليها يقول الرب القدير'))[7] حيث نرى أنه يعكس التفكير في هذا الاتجاه. وحيث أنبياء التوراة كانوا دعاة توحيد مجرد ولم يدعوا، على ما تقوله التوراة، إلى تعاليم متكاملة تعكس إيمانهم بكافة جوانبه وأبعاده، أي عدم دعوتهم إلى ديانة محددة، فقد كان من الطبيعي أن نجد أن موقفهم من الصيرورة الكيانية كان رفضا قاطعا.[أ]

لكن إثبات الجذور العربية[ب] لمواقف أنبياء التوراة من الصيرورة الكيانية يستدعي البرهنة على درايتهم أو معرفتهم الوثيقة ببيئة ومحيط المنبع، وهو فعلا الواقع. فإرميا (2: 23-24 و 14: 6) على سبيل المثال، يعرف الصحراء وحيواناتها بشكل جيد لأنه يقول: ((. . . . يا ناقة خفيفة تتمايل في سيرها. يا أتانا وحشية اعتادت القفار))، و((وحمير الوحش تقف على الروابي وتستنشق الريح كبنات آوى)). ويضاف إلى ذلك درايته بمنظر الأسد الطالع من عرينه في إرميا 4: 7 وابن آوى في سفر إرميا (10: 22). وإرميا (3: 2) يعرف أيضاً أهل الصحراء، أي العرب ويقول: ((قعدت لهم في جوانب الطرقات كالأعرابي في الصحراء)). . . .ولا يجد نبي التوراة إرميا صورة أفضل للتعبير عن أفكاره من الاستعانة بصور الغريب في الصحراء، ومنها على سبيل المثال المسافر التائه حيث يقول، على ذمة التوراة، التالي: ((لماذا تكون كغريب في الأرض وكمسافر يميل إلى مبيت)).[8] كما ويعرف سفر إرميا (12: 12) القائل: ((على جميع

أ ومن جانب آخر نجد أن الإسلام ليس دعوة مجردة وإنما دين تطبيقي، أي دين ودولة حيث يحوي ضوابط للصيرورة الكيانية - ربما تتمثل في سورة الشورى الآية 38 ﴿والذين استجابوا لربهم وأقاموا الصلاة وأمرهم شورى بينهم ومما رزقناهم ينفقون﴾، والإشارة هنا إلى المؤمنين رجالا ونساءً بشكل عام وليس إلى قادتهم أو المتحكمين فيهم. . .الخ، أي حكم الشعب. وربما هذا تحديدا ما جعل النبي محمد يرفض تسمية من يخلفه، حتى من بين المبشرين بالجنة.

ب أي (البدوية).

الروابي في البرية زحف الناهبون. . .)) غزوات العرب، وهو أيضاً ما يجعله يوظف صورة الخيمة بالقول: ((خيمتي دمرت تدميرا . . . وقطعت جميع حبالها. . . . فمن يمد خيمتي من بعد . . . ويرفع لي ستائرها)).[9] وحنينه وحبه للصحراء وللعروبة يجعله تمنى السكن في البرية ويقول ((ليت لي كوخا في البرية))،[10] وكذلك: ((وقال الرب: 'في البرية رحمت الشعب الذين نجوا بالسيف. . . .')).[11] ونعثر على موقف مماثل من الصحراء لدى هوشع الذي ينسب إليه القول: ((لذلك سأفتنها وأجيء بها إلى البرية وأخاطب قلبها)).[12]

كما يعرف إشعيا (13 : 20) التصاق العربي بخيمته.

ويعرف حزقيال (25 : 4) مضارب العرب.

ومدن العرب معروفة لإشعيا (42 : 11) القائل ((لترفع القفار والمدن صوتها والديار التي يسكنها بنو قيدار)).

ومعرفة إرميا لم تقتصر على نمط معيشة العرب بل إنها امتدت لمعرفة مظهرهم بشكل دقيق وحتى كيف يقصون شعورهم حيث ينقل الإصحاح (49 : 32) من السفر الذي يحمل اسمه والقائل: ((وأبدد مع كل ريح أولئك المقصوصي الشعر)).

وقول سفر إشعيا (21 : 13) ((وحي على العرب: بيتوا في صحراء العرب يا قوافل الددانيين!)) يعني أنه كان يعرف منظر قوافل العرب.

وإرميا يعرف كيفية تحصيل العرب لمعاشهم في الإصحاح 49 : 29 من السفر الذي يحمل اسمه والقائل: ((خذوا خيامهم وغنمهم وستائرهم وجميع أدواتهم وجمالهم)). وهذا نعثر عليه أيضاً في سفر إرميا (49 : 32) القائل: ((فتُنهب جمالها نهبا وتُسلب مواشيها الكثيرة)).[13]

ويعرف إشعيا (60 : 7) أن الغنم والكباش تشكل قسماً كبيراً من ثروات العرب.[14] ونعثر على هذا الأمر أيضاً في سفر حزقيال (27 : 21) لأنه ينقل علمه بأن: ((والعرب وجميع شيوخ قيدار كانوا تجارك، بالحملان والكباش والتيوس)).

كما ويعرف الأنبياء حيوانات الصحراء ومنها النعام، معز الوحش، ابن آوى والذئاب والمذكورة في سفر إشعيا (13 : 22)، وكذلك الثعلب والنعام المشار إليهما في إشعيا (34 : 13)، والذئاب في سفر ملاخي 1 : 3.

وطبيعة وأشجار الصحراء معروفة لإشعيا (41 : 18-19) لأنه يقول: ((فأفتح الأنهار على الروابي والينابيع في وسط الأودية، وأجعل القفر بحيرة ماء والأرض القاحلة منابع

مياه. وأنمي الأرز والسنط في البرية والآس وأشجار الزيتون وأطلع السنديان في الصحراء والسرو والشربين جميعا)).

وتعرف التوراة الثأر. فسفر القضاة (8:18-21)، وصموئيل الثاني (4:10-11) يتحدث عن ثأر داود من قاتل شاول. وصموئيل الثاني (3:22-27) يقول إن شخصاً اسمه يؤاب قتل رجلا اسمه أبنير ثأراً لأخيه عسائيل.[15] ورغم أن العرب كانوا يقومون بغزوات، بعضهم ضد بعض، إلا أن القتل كان من الكبائر وهو ما جعلهم يعملون على تفاديه، إلا أن سفر صموئيل الأول (27:8-10) يقول بصريح العبارة إن داود لم يقم وزنا لحياة أحد حيث عمل على قتل الرجال والنساء.[16]

كما ونجد أن التوراة تنقل في نصوص أخرى علم كاتبيها بعادات وتقاليد عربية عريقة وعلى رأسها الكرم والضيافة، وأن المضيف هو الذي يبحث عن ضيف. فسفر التكوين (18:1-8) ينقل الحكاية التالية: ((وتراءى يهوه لأبرهم عند بلوط ممرا، وهو جالس بباب الخيمة في حر النهار. فرفع عينيه ونظر فرأى ثلاثة رجال واقفين أمامه. فأسرع إلى لقائهم من باب الخيمة وسجد إلى الأرض وقال: 'إن كنت راضيا عني يا سيدي فلا تمرّ مرورا بعبدك. دعني أقدم لكم قليلا من الماء. . . .وأقدم لكم كسرة خبز فتسندون بها قلوبكم ثم تستأنفون سفركم، فأسرع أبرهم إلى سارة في الخيمة وقال لها: 'اعجني في الحال ثلاثة أكيال من الدقيق الأبيض واخبزيها أرغفة، واندفع أبرهم نحو البقر فأخذ عجلا رخصا مسمنا إلى الخادم فأسرع في تهيئته. ثم أخذ زبد ولبنا والعجل الذي هيأه. فوضع هذا كله أمامهم)). كما ونعثر على حكاية مشابهة في سفر التكوين (19:1-8) والتي تقول: ((فجاء الملاكان إلى سدوم عند الغروب وكان لوط جالسا بباب المدينة. ، فلما رآهما قام للقائهما وسجد بوجهه إلى الأرض وقال: 'يا سيديّ، ميلا إلى بيت عبدكما وبيتا واغسلا أرجلكما، وفي الصباح تستأنفان سفركما'. فقالا: 'لا، بل في الساحة نبيت'. فألح عليهما كثيرا حتى مالا إليه ودخلا بيته، فعمل لهما وليمة وخبزاً فطيرا فأكلا)).[17] ويوضح سفر إشعيا (14:21) القائل: ((هاتوا ماء للعطشان يا سكان تيماء))، إن نبي التوراة إشعيا كان يعرف ضيافة العرب.

وأخيراً يشير سفر أيوب (8:30) إلى [بني بلي شم]، أي (بنو بلا اسم)، والمقصود بهم الصلبة على ما يبدو، وهم أشهر سكان البادية.

هذا الموقف من الصيرورة الكيانية والحنين إلى الصحراء هو ما دفع أنبياء التوراة لاتخاذ موقف سلبي من المدن. فقد تنبأ هوشع (14:8) بدمار المدن المحصنة وسلالات الملوك بالقول التالي: ((بنو إسرءيل نسوا خالقهم وبنوا قصورا، وبيت يهوذا

أكثروا من المدن الحصينة، فألقي عليها نارٌ تأكل أصولها والفرع))، وهو الموقف ذاته الذي نعثر عليه في سفر هوشع (10 :14) القائل: ((فسيرتفع عجيج القتال في وسطكم وتخرب جميع حصونكم . . . .))، والذي يتكرر في سفر هوشع (11 :6) القائل: ((ويحل السيف في مدنهم ويتلف أرزاقهم ويفنيهم لمعاصيهم)). وهو ما جعل هوشع (6 :9) يتنبأ (يأمل؟) بتدمير المعابد والأصنام بالقول: ((ها أنتم مشردون من وجه الشدة فمصر تجمعكم وموف تدفنكم. القراص يرث كنوز فضتكم والعوسج ينبت في خيامكم)).[18] ومن الواضح أن القول المنسوب إلى نبي التوراة هوشع في الإصحاح (2 :16) من السفر الذي يحمل اسمه والقائل ((لذلك سأفتنها وأجيء بها إلى البرية وأخاطب قلبها)) كان يدعو إلى العودة إلى البداوة. والأمر ذاته يتكرر في سفر هوشع (12 :10) ((أنا يهوه إلهكم. . . . وسأسكنكم في الخيام. . . .)).

سنكتفي الآن بما عرضناه عن المادة وننهي هذا الجزء بالقول إن التوراة عرفت اتجاهاً أو منحى تعبدياً توحيدياً تجريدياً دعا إليه، على ما يبدو، أنبياء التوراة الذين كانوا متأثرين إلى درجة كبيرة بأصولهم العربية أو البدوية. لكن سخط الأنبياء على الصيرورة الكيانية وما تحمله من تبعات طبقية مدمرة، لم يشكل رؤى متكاملة، أي ديناً، وهو ما فسح المجال، على ما يبدو، أمام ظهور اتجاهات توحيدية مختلفة تباينت بعضها عن بعضٍ في الاسم، وإن كنا لا نملك معلومات موثقة عنها.

هوامش (إسرائيل بين التوحيد والاقتصارية):

(1) هناك دعوات أخرى في سفر إشعيا 5: 20-23.

(2) سفر إرميا 7: 5-6.

(3) أنظر سفر ميخا 3: 1-3. أنظر أيضا ميخا 2-3.

(4) أنظر سفر إرميا 9: 1-11.

(5) أنظر المادة في:

Bernhardt, K-B.: Nasirer. *Theologische Realenzklopaedie*, Sonderdruck Band XXIV Lieferung 1/2. Berlin, New York 1994.

(6) بعدما لاحظنا هذه المسألة عبر قراءتنا الشخصية للتوراة، تبين لنا أن باحثاً من الدانمارك سبقنا في الوصول إلى هذه القناعات وكانت موضوع رسالة الدكتوراه. وعلى الرغم أن الباحث لم يحاول التمييز بين الاتجاهين العقائديين اللذين كانا ينشأا بين بني إسرءيل، أي الاتجاه التوحيدي المجرد والاتجاه الاقتصاري، وأن عمله تركز على مسألة واحدة هي الأصول البدوية لتعاليم الأنبياء، إلا أن هذا لا ينتقص من أهمية عمله وإبداعه. وانطلاقاً من مبدأ الأمانة العلمية نقول إن هذا القسم من عملنا يعتمد بشكل كبير على مؤلف الباحث الدانمركي الذي كتب عمله التالي:

Nyströn, S. *Beduinentum und Jahwismus: eine soziologisch-religiongeschichtliche untersuchung zum Alten Testament*. Lund 1946.

(7) سفر إرميا 8: 1-3.

(8) إرميا 14: 8.

(9) سفر إرميا 10: 20.

(10) سفر إرميا 9: 1.

(11) سفر إرميا 31: 2.

(12) سفر هوشع 2: 16.

(13) أنظر أيضا إشعيا 60: 6 وحزقيال 25: 5.

(14) كذلك إرميا 49: 29، 32.

(15) أنظر أيضا: صموئيل الثاني 14: 1-11؛ صموئيل الثاني 21: 1-14؛ الملوك الأول 2: 8-9 وغيرها الكثير.

(16) لا بُدّ هنا من التعبير عن فجعنا للمنزلة المتدنية لحياة الإنسان في المجتمعات العربية والإسلامية، فردياً وجماعياً. ونحن على قناعة بأن الإسلام اتخذ موقفاً معاكساً تماماً للفهم السائد تجاه حياة الفرد. ففرض الإسلام ضرورة النطق بالبسملة قبل قتل الحيوان المعد للأكل لا يعني سوى أن هذا القتل، أو الذبح، تم باسم الله وليس باسم المخلوق الذي لا يحق له إزهاق أية روح كانت، ولا حتى روح الحيوان. كما ووجب التذكر أن العربية، وعلى عكس الكثير من اللغات الأخرى لا تعرف سوى مفردة واحدة للقتل، والذي يعتبر غير شرعي. لكن الإنجليزية على سبيل المثال تعرف القتل «الشرعي» (kill) والقتل «غير الشرعي» (murder).

(17) والأمر ذاته يتكرر في سفر الخروج 2: 20-21 والقضاة 19: 15-24 والملوك الأول 13.

(18) أنظر أيضا هوشع 2: 4-5؛ 4: 3؛ 5: 7؛ 8: 7؛ 9: 6؛ 13: 15.

3:4) من التوحيد[1] إلى الاقتصارية

الآن وقد عَرَّفنا التوحيد وأشرنا إلى مكوناته وتجلياته الاجتماعية، يمكننا الانتقال إلى البحث فيما نراه من إضافات تعبدية واجتماعية أدخلها المحررون والكهنة ولفيفهم على تجليات التوحيد الثابتة والمتغيرة بما جعل منه إقتصارية.

نبدأ تقصينا بمقولة (الشعب المختار) التي نرى أنها كانت تعني 'القوم الذين اختارهم يهوه لتبدأ عبادته بينهم'، والتي استحالت، على يد الكهنة ولفيفهم إلى (الشعب أو القوم الذين اختارهم يهوه ليتعبدوا له وحدهم، وأيضاً ليسودوا، بفضل ذلك التعبد، فوق كل الشعوب).[2] لكن التوراة تحوي العديد من النصوص المنسوبة إلى هذا أو ذاك من (أنبياء الكتب) التي ترفض هذه المقولة الإقتصارية الكهنوتية، وعلى رأسها القول المنسوب إلى إرميا[3] والقائل فيه إن يهوه أبلغه بأنه اختاره نبياً لكافة الأمم، أي للأميين، وليس لبني إسرءيل فقط. إن قول إرميا بأنه اختير من قبل إله التوراة يهوه ليكون نبياً للأمم كافة ينقض فكرة أو مقولة (الشعب المختار) وتبعاتها الاقتصارية ويوضح أن التعاليم الأخيرة أُلحِقَتْ بها. وعلى هذا، إذا عثرنا في العهد القديم على أية مقولة تعزى إلى أي من أنبياء الكتب تمجد بني إسرءيل أو قسما منهم بصفتهم قوماً اختارهم القدوس، كان اسمه ما كان، ليعلوا فوق بقية الخلق، فوجب اعتبارها تتناقض، بل حتى تناقض جوهر التوحيد وهو تساوي البشر أرضياً وسماوياً، ووجب بالتالي إلحاقها بالفكر أو العقيدة الإقتصارية النابعة من تعاليم الكهنة. السبب أن القول بأن الخالق الواحد اختار مجموعة بشرية معينة من دون كل خلقه لتتعبد له يعني في الواقع عزل تلك المجموعة عن المجتمع البشري، وهو ما يتناقض مع أساس التوحيد القائم على المساواة والتساوي. لكن الوضع يتغير تماماً إذا فهمنا أن المقصود بمقولة (الشعب المختار) هو أن القدوس اختار، ولحكمة يراها هو، قوماً محددين لتبدأ فكرة الإيمان به في وسطهم، وعليهم تقع مسؤولية ومهمة نشر تلك الرسالة، ولا يصير أي تناقض بينها وبين الإيمان التوحيدي، لا روحاً ولا نصاً لأنه ليس لها أي بعد اجتماعي.

وهناك مسألة مرتبطة بمقولة (الشعب المختار) الإقتصارية وهي مسألة الاعتناق، أي قبول أفراد بل وأقوام لم تعتبر من بني إسرءيل – وفق الانتماء القبلي الذي سجله الكهنة في سفري التكوين وأخبار الأيام الأول. فحيث أن التوحيد يتعارض مع مبدأ الإقتصارية والانعزالية، فمن الطبيعي أن يكون الإيمان بيهوه مفتوحاً أمام الجميع؛ لكننا سنعود إلى هذا الموضوع بالتفصيل في جزء لاحق من المؤلف.

ومن الطبيعي أن التناقض بين مبدأ التوحيد والتعاليم الكهنوتية يسري على مفهوم أو مقولة (أرض الميعاد) وثيقة الارتباط بالمقولة السابقة، بل هي امتدادها الطبيعي. فالقول بأن الخالق قرر منح أرض للقوم الذين اختارهم دون كل خلقه للتعبد له، وأن تكون لهم وحدهم وإلى الأبد وإغلاقها في وجه بقية عباده يعني فصل القوم «الموعودين» وتمييزهم عن باقي البشر خارج المكان والزمان، أي العزلة بدلا من الوحدة، بما يتناقض تماما مع مبدأ وحدانية الخالق وتنوع خلقه ووحدتهم المطلقة وتساويهم. لهذا فمن الطبيعي ألا تكون هذه المقولة توحيدية وإنما إقتصارية.

وإذا نظرنا إلى مقولة أو مصطلح (أرض الميعاد) بشكل أعمق وبالارتباط مع مضمونها الاجتماعي، أي المتغير، نتذكر قول العهد القديم إن أنبياءه الذين نشطوا في مرحلة معينة من التطور الاجتماعي، كانوا ضد أي كيانية، وهو ما أشرنا إليه أعلاه. وبناءً على كل ما ذكرناه آنفا نرى أن مقولة (أرض الميعاد) لا يمكن أن تتفق مع رؤية أنبياء التوراة التوحيدية المجردة، بل إنها تتناقض معها. وبالإضافة إلى ذلك فهي ذات مضمون اجتماعي ليس إلا. وهذا أيضاً ما أدى إلى كون الأنبياء في حالة عداوة مستمرة مع حكام إسرءيل ويهوذا ومع باقي أفراد ذلك التحالف الحاكم من كهنة ومتنبئين... إلخ.

وحيث إن التوحيد المجرد الذي دعا إليه أنبياء التوراة، وكما يفهم من الأقوال التي ترد في بعض النصوص المنسوبة إليهم، يتعارض مع الصيرورة الكيانية التي وقفوا ضدها، فمن الطبيعي أنه لا علاقة لهم بمسألة ما صار يعرف بالمسيح المنتظر الذي قال الكهنة إنه سيأتي من سبط يهوذا ومن عشيرة داود تحديدا. فمبدأ حكم عشيرة محددة على قوم لأية فترة كانت، ناهيك من «إلى الأبد»، مرتبطة بالكيانية ولا يمكن بأي حال من الأحوال أن يتفق مع مبدأ المساواة المطلقة بين البشر والتي تشكل أساس دعوة (الأنبياء) التوحيدية. وهذا يعني أن فكرة المسيح نفسها تتعارض مع مبدأ التوحيد.[أ]

الجانب التالي الذي نود النظر فيه هو مسألة الوسيط بين الخالق وخلقه، أي الكهانة

أ هذا ما يشرح في رأينا عدم احتواء القرآن على إشارة إلى (مسيح منتظر)، حيث أننا على قناعة بأن ما يرد من لغط عن المسيح والدجال. . .الخ لا علاقة له بالنبي. وهنا نذكر بأن الإسلام، وعلى نقيض المسيحية واليهودية، هو دين دنيوي أيضاً، وبالتالي تفاؤلي، ويدعو الناس إلى التمتع بالحياة، دون إسراف. أما فكرة المسيح فتعني بأنه لا أمل من إصلاح البشر، بما يلغي الحاجة إلى أنبياء ويصير من الضروري قدومه.

والسدانة وغيرها من الضروب المرتبطة بأماكن العبادة الثابتة 'الأبدية' التي تنتمي إليها. فحيث أن جوهر وتجلي التوحيد هو المساواة المطلقة بين البشر، فهذا يعني أيضاً وجوب توافر الإمكانية للمؤمنين كافة للوصول إلى الخالق ومخاطبته بشكل مباشر ودون تدخل أو وساطة من أي كان. أي أن التوحيد لا يعني محض انعدام أي وسيط بين المتعبد والخالق فحسب، وإنما أيضاً رفضه لأي وسيط. وبدون هذا الفهم من غير الممكن توضيح سبب وقوف أنبياء التوراة الموحدين بشكل مطلق ضد الكهنة والعرافين والمتنبئين. . . .الخ، وإدانتهم لهم بأقسى الكلمات. إن وجود هؤلاء الأشخاص ومؤسستهم يعني وضع حاجزٍ بشري بين الخالق والمخلوق، ويعطي لأعضائها أفضلية على باقي العباد، هذا عدا عن توافر فرصة وإمكانية فرض سلطانهم على جميع المتعبدين، والراغبين أيضاً في التعبد لذلك الإله. إن رأينا هذا ليس إستنتاجاً فحسب، وإنما هو موجود في التوراة بصريح الكلمة. فعلى سبيل المثال لا الحصر، يقول سفر إرميا (2:8) التالي: ((فلا الكهنة قالوا: أين يهوه، ولا معلمو الشريعة عرفوني، والحكام أنفسهم عصوني، والأنبياء تنبّأوا باسم البعل وذهبوا وراء إله لا نفع فيه)). وهذا الموقف يتكرر في سفر إرميا (8: 1-2) القائل: ((في ذلك الزمان يقول يهوه يُخْرِجون عظام ملوك يهوذا وعظام رؤسائه وعظام الكهنة وعظام الأنبياء. . . .ويبسطونها للشمس وللقمر. . . .لا تُجمع ولا تُدفن بل تكون مزبلة على وجه الأرض)). ويتجدد هذا الموقف من الكهنة ولفيفهم في قول نبي التوراة هوشع في الإصحاح (6: 8) من السفر الذي يحمل اسمه التالي: ((جلعاد قرية فاعلي الإثم مدوسة بالدم. وكما يكمن لصوص لإنسان، كذلك زمرة الكهنة يقتلون نحو شكيم)). وينسب للنبي ميخا الموقف ذاته بالقول: ((اسمعوا هذا يا رؤساء بيت يعقوب وقضاة بيت إسرءيل. . . .الذين يبنون صهيون بالدماء وأورشليم بالظلم. رؤساؤها يقضون بالرشوة وكهنتها يُعَلِّمون بالأجرة وأنبياؤها يُعَرِّفون بالفضة. . . .)).[4] وبدون إدراك تناقض مبدأ الكهانة والسدانة مع مبدأ التوحيد، فمن غير الممكن فهم سبب وقوف أنبياء التوراة ضد هذه التجليات بشكل مطلق. ونحن نرى أن هذا هو سبب الرفض المطلق للكهانة من جانب الإسلام، كدين أساسه التوحيد.

ومما يؤكد صحة تقويمنا الذي يرى تناقضاً مطلقاً بين التوحيد من جهة والكهانة من جهة أخرى أن كتبة التوراة ومحرّريها من (الكهنة) ولفيفهم من الحزاة والطارقين والعرافين والسحرة. . . .الخ، حاولوا الالتفاف على المسألة عبر منحهم لأنفسهم ولمؤسستهم موقعاً خاصاً في تاريخ البشرية وحياة اليَهْوِيِّين، حتى قبل ظهور النبوة بين

بني إسرءيل، بل حتى قبل تشكل الأخيرين كقوم. فسفر التكوين (14: 18-20) يشير إلى ملكيصدق كاهن آل عليون بالارتباط مع أبرم. بل إن ذلك الكاهن يبارك الجد الأعلى ويربط فرض ضريبة العُشر[أ] في التوراة به. والمسألة الأهم في هذا المجال هي انتزاع تلك المؤسسة مسألة الوطن من إطارها الاجتماعي وتحويلها إلى مبدأ كهنوتي لاهوتي، ونعني بذلك ربطها بين ذلك المذبح ووعد إله التوراة لأبرم بإعطائه «أرض الميعاد» كوطن أبدي لأبنائه الذين لم يولدوا بعد وأيضاً لقومه الذين لم يتشكلوا بعد.

والأمر الآخر ذو المغزى حقا أن التوراة تورد في سفر التكوين إشارة إلى الكهنة، حتى قبل ولادة البشرية. ولا ندري الآن ما الذي فُهم من النص المتعلق بهذا. ذلك أن التأويل الحالي للنصوص ذاتها يختلف بشكل كامل عن الترجمات المعتمدة، العربية وغير العربية. لكن كمال الصليبي قام بمراجعة المسألة في مؤلفه (خفايا التوراة) - الصفحات (26-33) وبين أن مهمة الكهنة [كروبيم][ب] كانت حراسة الطريق إلى الجنة ومنع الإنسان [ءدم] من الوصول إلى الحياة الأبدية بعد أن تفتحت عيناه واكتسب المعرفة بعد أكله من ثمر شجرة المعرفة.

كما نجد أن التوراة تربط أيضاً بين (النبي) مُشِه (موسى) من جهة وهارون [ءهرون] الكاهن من جهة أخرى،[5] وتتحدث على لسان الأول، نقلا عن إله التوراة يهوه، الوعد بأن يشكل ولفيفه مملكة كهنة (كذا).[6] وتعود التوراة لتربطه بكاهن مديان وجبل حوريب - سفر الخروج (3: 1-6) حيث التقى إلهه الجديد، وتشير إلى المكان بأنه مكان مقدس وفيه يتلقى تجديد الوعد بأرض الميعاد. لكنها لا تربط طقس الختان بمكان مقدس وإنما بإحدى الخرافات- الخروج (4: 24-26)، وهو ما يسري على أمر الختان لأبرم - التكوين (17).

ويلاحظ أن سفر التكوين (15: 7-18) يشير إلى (وعد إله التوراة لأبرم) بالعلاقة بعمل من أعمال السحر الطقسي. ويربط بين أبرهم، الذي تعرفه بأنه هو أبرم، بطقس تعبدي بمكان آخر هو بئر السبع، وأيضاً مع عملٍ سحري آخر تم على جبل في بقعة تطلق عليها اسم أرض مورية. ولكن ربط التوراة ما يسمى بالأجداد أو الآباء الأوائل بأعمال السحر التنبّؤي وأماكن القدس لا يقتصر على أبرم / أبرهم فحسب، بل إنه يطال

أ والتي كانت تمنح للكهنة.

ب قارن (مكرب) بالعربية الجنوبية.

اسحق ابنه ومكاناً مقدساً آخَرَ هو بئر الحي الرائي - سفر التكوين (11:25)، ثم في سفر التكوين (21:14-19) مع ابنه إسماعيل [يسمعيل] وأمه هاجر - ببئر ماء هذه المرة، لكنها لا تذكر ذلك المكان لأن إسماعيل الذي تعتبره جد العرب كان، على نقيض أجداد بني إسرءيل، ابن «جارية».

والأمر ذاته يسري على يعقب / يعقوب - جد الأسباط بن يصحق (اسحق) بن أبرهم الذي يربط بمكان مقدس آخر هو يجر سهدوتا - (سفر التكوين 31:47). كما تربطه بمكان آخر هو (فنوئيل - 32:31). وهذه المرة بصريح العبارة، بمذبح في مكان اسمه بيت إيل - (سفر التكوين 35:1).

ومما لا شك فيه أن أماكن التعبد هذه كانت مرتبطة بمذبح أو ما إلى ذلك من النصب بما اقتضى وجود ما رأيناه سابقا من خدم وكهنة ومغنين لممارسة الطقوس السحرية والتنبّؤية المرتبطة بهم. وربما أن ذلك تم ضمن إطار أو تحت إشراف (مؤسسي) لأطراف ذلك التجمع الذي عرفته التوراة باسم (بني الأنبياء)، والذي كان تجمعاً مؤسسياً ضم العرافين والرائين والسحرة وغير ذلك من ممارسي ضروب التنبؤ الذين ترد الإشارة إليهم في التوراة.

وحيث أن مبدأ الكهانة والكهنة ـ ونضيف إليهم العرافين والرائين والحزاة، أفراداً ومؤسسات، يتناقض بشكل كامل مع مبدأ التوحيد وتجلياته الاجتماعية، فمن الطبيعي أن يسري الرفض على امتداداتهم الطقسية ومن ذلك على سبيل المثال تقديم الأضاحي. وهذا طبيعي لأن إسرءيل لم تكن تعرف في زمن البداوة تقديم الأضاحي،[7] وهو ما يعبر عنه قول نبي التوراة عاموس 5:25 الذي يرفض الذبائح، ويشدد على موقفه في الإصحاح (5:22) القائل: ((إذا أصعدتم لي محرقاتكم وتقدماتكم لا أرضى بها، ولا أنظر إلى ذبائح السلامة من عجولكم المسمنة)). وهو ما يؤكده قول إرميا (7:22) ((فأنا لم أكلم آباءكم ولا أمرتهم بأية محرقة أو ذبيحة. . . .)). ونبي التوراة هوشع (5:6) يعلم أن يهوه سيرفض الذبائح ولذلك يقول محذراً من فرض هذا الطقس التالي: ((سيذهبون ومعهم غنمهم وبقرهم ليطلبوا يهوه فلا يجدونه لأنه تخلص منهم)). والأمر ذاته ينطبق على النبي ميخا حيث ينقل الإصحاح (6:7 ـ 8) من السفر الذي يحمل اسمه قوله: ((أيرضى [يهوه] بألوف الكِباش؟ . . . .أأبدل بكري عن معصيتي)). ويتخذ النبي إشعيا نفس الموقف في الإصحاح (1:11) من السفر الذي يحمل اسمه والقائل: ((يقول يهوه: 'ما فائدتي من كثرة ذبائحكم؟ شبعتُ من محرقات الكباش وشحم

المسمنات. دم العجول ما عاد يرضيني')). ويوافق نبي التوراة إرميا على ذلك عبر النص المسجل في الإصحاح (6:20) من السفر الذي يحمل اسمه والقائل: ((لماذا يأتوني بالبخور من شبا وبعيدان الطيب من أرض بعيدة؟ محرقاتهم لا أرضى بها وذبائحهم لا تلذ لي)). وهو ما يرد أيضاً في سفر هوشع 8:5 والقائل: ((زنخ عجلك أيتها السامرة، وحمى غضبي على بنيك، فإلى متى لا يقدرون أن يطهروا))؟ والذي يتكرر في الإصحاح (10:5) من السفر ذاته والقائل: ((على عجل بيت آون الذهبي سيصرخ سكان السامرة، ومع شعبه وكهنته ينوحون ويبكون على مجده الذي زال عنه))، وكذلك في الإصحاح (13:2) القائل: (('والآن يزدادون خطأ ويصنعون لهم تماثيل وأصناما مسبوكة من فضة جميعها صنع أيد ماهرة'، ويقولون: 'اذبحوا لها الذبائح، قبلوا أيها الناس')). وتنسب التوراة إلى نبي التوراة ميخا قوله: ((أخبرتك يا إنسان ما هو صالح . . . وما أطلب منك أنا الرب . . . أن تصنع العدل وتحب الرحمة. . . . وتسير بتواضع مع إلهك)).[8] وهوشع (6:6) يوافق على ذلك بالقول: ((فأنا أريد طاعة لا ذبيحة، معرفة ألهان أكثر من المحرقات)). بل إن التوراة تنقل عنه قول التالي:

((بم أتقدم إلى يهوه
وأنحني أمام الإله العلي؟
هل أتقدم بمحرقات،
بعجول أبناء سنة؟
هل يُسر يهوه بألوف الكباش،
بربوات أنهار زيت؟
هل أعطي بِكري عن معصيتي،
ثمرة جسدي عن خطيئة نفسي؟
قد أخبرك أيها الإنسان ما هو صالح.
وما يطلبه منك يهوه
إلا أن تصنع الحق،
وتحب الرحمة،
وتسلك متواضعا مع إلهك)).[9]

كما نعثر على رفض لهذا التقليد الكهنوتي في قول منسوب لإشعيا[10] وإرميا[11] حيث

ينفيان أن يكون إله التوراة قد طلب هذا الطقس من بني إسرءيل. وهذا يسري على الاحتفالات والأعياد ويوم السبت. . . .الخ.[12]

رغم ذلك نجد أن التوراة تربط بين عدم تقديم أفضل الذبائح للكهنة ـ حرفيا أفضل قطع لحم الضحية ـ وبين طرد وقتل بني عالي الذين لا يعرفون ((حق الكهنة على الشعب)).[13] ومن الواضح أن تمسك الكهنة بهذا الطقس له أيضاً بعده الاقتصادي حيث أشرنا في الجزء الأول من المؤلف إلى أن الأضاحي شكلت جانبا هاما من الحياة الاقتصادية في الهيكل ـ المدينة؛ ومن يتحكم في الاقتصاد تصبح له السيادة على المجتمع.

وبما أن توحيد أنبياء التوراة المجرد يرفض الصيرورة الكيانية والكهانة وما ارتبط بها ونتج عنها من طقوس وعلى رأسها تقديم الأضاحي للكهنة، فمن المنطقي أن يتعارض ذلك أيضاً مع وجود أية أماكن مقدسة وعلى رأسها ما يسمى هيكل أورشليم ـ كائنة ما كانت وأينما كانت. وسبب تعارض هذا الجانب مع مبدأ التوحيد، ليس مطلقا وإنما بسبب الهدف الذي أقيم من أجله. وبغير هذا من غير الممكن فهم دوافع وقوف أنبياء التوراة ضد هيكل كهنة أورشليم. فقد وقف النبي إرميا ضد الهيكل، بل إنه تنبأ (تمنى) دماره أيضاً.[14] والسبب، على ما نراه، أن مركزة التعبد مرتبطة بشكل وثيق مع الصيرورة الكيانية وتجلي التمايز الطبقي في أفظع أشكاله، عدا عن أن هذه المركزية تعني بالضرورة تحول التعبد إلى مؤسسة ـ أي الكهنوتية وخدام المعبد والمغنين والمومسات. . . . الخ. فالرفض ليس ضد التعبد في مكان ما بحد ذاته، وإنما ضد ما يجري فيه من ممارسات، وما انبثق من ولادته من شرائع وتحوله إلى موقع للاستعباد والتعالي ونشر الظلم والبدع وما إلى ذلك من الممارسات التي تتعارض مع التوحيد. أي أن (الأنبياء) لم يقفوا ضد وجود أماكن تعبد بحد ذاتها، وإنما ضد الوظيفة التي كان لا بدَّ أن تؤول إليها. وهذا على ما يبدو ما جعل (المحرر) الكهنوتي يحاول إضفاء بعد أزلي على مختلف أقداس التوراة عبر ربطها بالأجداد الأولين. وإذا أخذنا بعين الاعتبار حقيقة أن التقليدين الكهنوتي و(المحرر) أضافا بعداً دينياً كبيراً وأساسياً على ما يسمى بهيكل شْلُمُه (سليمان)، ويتمسكان بأنه أقيم في المكان نفسه الذي ظهر فيه إله التوراة يهوه لأبرم، فمن الممكن فهم سبب رفض أنبياء التوراة للمكان.[15]

بل إن المسألة تأخذ بعدا أكبر إذا أخذنا بعين الاعتبار قول التوراة بأن ذلك الهيكل حوى تابوت العهد الذي حوى بدوره ألواح الشريعة (كذا). والسبب أن تلك الألواح

تربط موسى[16] الذي لا يعرفه أي من (الأنبياء).[1] هذا يعكس بالطبع الموقف الأعم لأنبياء التوراة من هيكل كهنة أورشليم. لقد وقف أنبياء التوراة ضد هيكل كهنة أورشليم أو ما يسمى 'هيكل شْلُمُه' بحد ذاته وليس فقط بسبب الهدف الذي أقيم من أجله بل الذي جعله منبع التشريعات التي تتعارض مع دعواتهم التوحيدية. ومما يؤكد فهمنا هذا العثور في التوراة على العديد من النصوص المنسوبة للأنبياء التي تتخذ هذا الموقف الواضح. فسفر عاموس (1:9) يقول التالي: ((رأيت السيد منتصبا على المذبح فقال: 'أضرب تيجان الأعمدة حتى تتزلزل الأعتاب وتتكسر على رؤوس الشعب جميعا. سأقتل أواخرهم بالسيف فلا يهرب منهم هارب ولا يفلت منهم ناج')). وهذا يتفق مع ما يرد في سفر ميخا (12:3) القائل:

((لذلك ستُفلح صهيون

بسبب أعمالكم كحقل

فتصير أورشليم خرائب

وجبل بيت يهوه وعرا)).

ورغم أن التوراة تنسب للنبيين إشعيا[17] وإرميا[18] موقفاً إيجابياً من الهيكل، إلا أننا نعتبر هذا مداخلة من (المحرر) الكهنوتي وغيره. أما موقف أنبياء التوراة التوحيدي منه فهو ما يرد في سفر صموئيل الثاني (7: 1 ـ 8) والقائل: ((ولما سكن الملك في قصره وأراحه يهوه من جميع أعدائه قال لناتان النبي: 'أنظر أنا مقيم في بيت من أرز، وتابوت العهد مقيم في خيمة.' فأجابه ناتان: 'اذهب وافعل كل ما في بالك لأن يهوه معك'. ولكن يهوه قال لناتان في تلك الليلة: 'اذهب وقل لعبدي داود: هذا ما يقول يهوه: أأنت تبني لي بيتا لسكناي. ما سكنت بيتا من يوم أخرجت بني إسرءيل من مصر حتى الآن، بل في خيمة كنت أنتقل معهم على الدوام، في كل ارتحالي مع جميع بني إسرءيل لم أسأل أحدا من رؤسائهم الذين أمرتهم أن يرعوا بني إسرءيل شعبي: لماذا لم تقم لي بيتا من الأرز. . .)).

لن نسترسل في بحث كل ما نرى أنها تعاليم تتناقض مع مبدأ التوحيد المجرد،[19] لكننا نود ذكر طقس أخير هو الختان حيث لم نعثر على أية دعوة من أنبياء التوراة

---

1 والأكثر من هذا أن سفر صموئيل الأول (4-7) يشير إلى أن الفلسة أو الفلسطيين أخذوا تابوت العهد هذا واحتفظوا به لمدة عشرين عاما قبل إعادته (كذا)، ولم يكترث لا صموئيل المتنبئ والرائي ولا غيره لهذه المسألة.

لممارسته. ويلاحظ أن الختان الذي أقام الكهنة، والحاخامات من بعدهم، وزنا كبيراً له ويعتبر حتى الآن شرطا مسبقا للتهود،[أ] لا يُذكَر ضمن الوصايا العشر التي ألزم إله التوراة يهوه موسى بها. وقد بحثنا كثيرا في أبعاد هذا الطقس، لكننا لم نجد أي شرح ديني له بما أقنعنا أن هدف إدخاله من قبل الكهنة كطقس هو التميز عن باقي الشعوب، وهو ما يتناقض مع مبدأ التوحيد. وبالإضافة إلى ذلك، يمكن فهم أن تدخل الإنسان «لتعديل» مظهره يعني أن الخالق لم يتمكن من خلق البشر بصورة كاملة وأنه يحتاج إلى مخلوقاته لتعديل صنعه!![ب] هذا لا يعني الختان بحد ذاته وإنما فرضه على المؤمنين الذي يتعارض مع مبدأ التوحيد.

نلخص ما وصلنا إليه في هذا القسم من مؤلفنا، المقدمة، بالقول إن العهد القديم يحوي في نصوصه تعاليم اتجاهين تَعبُديّيْن رئيسيين مختلفين أحدهما توحيدي مجرد مرتبط بأنبياء التوراة، والثاني إقتصاري وهو من إنتاج الكهنة. وقد تبين لنا من تحليل كل من الاتجاهين أن الكثير من المفاهيم والطقوس المفروضة في كتاب اليهودية المقدس ومنها 'الشعب المختار'، 'أرض الميعاد'، 'الكهانة'، 'الهيكل'، و'الختان'، هي تعاليم كهنوتية دمجت في كتاب حوى تعاليم تنتمي للاتجاهين بهدف إضفاء طبيعة وشرعية تاريخية أبدية عليها خارج المكان والزمان. ويبدو أن هذا لم يرق لكثير من المجموعات الموحدة التي عرفت في المشرق العربي بشكل عام، وفي فلسطين بشكل خاص، بما شكل أساساً لنموها وتطورها المستقل والذي قاد بدوره إلى نزاعات مع مجموعات أخرى كان لها موقف مختلف من تلك الجوانب.

أ رغم أن الفلاشا كانوا يمارسون الختان، إلا أنهم أجبروا على الخضوع له مرة أخرى بعد تهجيرهم إلى فلسطين المحتلة، عملا بالتعاليم الحاخامية التلمودية المشار إليها في قسم لاحق من الكتاب.

ب ربما هذا ما يشرح عدم وجود نص قرآني يفرض الختان على المسلمين.

هوامش (من التوحيد إلى الاقتصارية):

(1) نعتقد بوجود تقليدين بحصوص مسألة (الوصايا العشر) حيث يرد في سفر الخروج (20:1) القول على لسان يهوه التالي: ((لا يكون لك آلهة أخرى أمامي)) - [لء يهيه لك ءلهيم ءحريم عل فني] بما يعني أن هذا التقليد ليس توحيدياً وإنما (أحادي)، أي إن يهوه لم يكن الإله الوحيد، وربما هذا ما يشرح جذور الاتجاه الكهنوتي الإقتصاري. - قارن مع الإسلام (لا إله إلا الله) وهو توحيدي صرف.

(2) مثلا سفر التثنية 6:14.

(3) أنظر سفر إرميا 1:5.

(4) سفر ميخا 3: 9-11.

(5) قارن (مُكَرِّب) بالعربية الجنوبية.

(6) أو أحدهم بالأحرى.

(7) سفر الخروج 19:6.

(8) التي فرضها الكهنة في عيد الفصح.

(9) ميخا 6:8.

(10) أخذنا الترجمة عن مؤلف كمال الصليبي (حروب داود)، ص 31.

(11) أنظر سفر إشعيا 1:12.

(12) أنظر سفر إرميا 7:21-22.

(13) إشعيا 1:13-14؛ عاموس 5:21-24.

(14) سفر صموئيل الأول 2:12-17، 27-36.

(15) إرميا 7: 1-15.

(16) أساس هذه الفكرة تثنوي، أي يعود إلى سفر التثنية.

(17) في الواقع إن التوراة تعرف أكثر من (موسى)، أي (منقذ) واحد؛ أنظر عن ذلك مؤلف كمال الصليبي (خفايا التوراة. . .).

(18) سفر إشعيا 6.

(19) سفر إرميا 7:10، 30 و 11:23؛ 2:26.

(20) تحوي التوراة 613 طقسا كهنوتيا مفروضة على الأتباع.

5) الطوائف والملل والجماعات الفلسطينية

تبين لنا في القسم السابق من العمل أن التوراة تعرف بوجود اتجاهين تعبديين رئيسيين على الأقل بين بني إسرءيل أحدهما توحيدي مجرد والآخر إقتصاري. وقد رأينا في هذا جذور أو منابع الجماعات أو الملل العقيدية اليَهْوِيَّة، وربما أيضاً بعض غير اليَهْوِيَّة التي عرفتها فلسطين، التي سننتقل إلى استعراضها، كما تسمح لنا به المراجع، بما سيوضح، برأينا، أن المجتمع الفلسطيني كان في تلك المرحلة تعددياً من الناحية الفكرية والعقيدية، وبعيداً عن التجانس الفكري أو العقيدي، ناهيك بالسكاني بالطبع، الذي يدعيه الخطاب الكتابي ويصفه بأنه 'يهودي مبكر'[أ] وما إلى ذلك من المصطلحات الحماسية اللاعلمية.[ب] وهناك من أهل الاختصاص من يرى أن التقسيم «العقائدي» في فلسطين كان قائما على أسس اقتصادية واجتماعية.

1:5) اليهوذيون

يوظف الخطاب الكتابي والخطاب الاستشراقي هذا المصطلح للدلالة على سكان فلسطين بشكل عام في الفترة التاريخية موضوع البحث، ويقصد بذلك أنهم كانوا أغلبية متجانسة عرقياً ودينياً. لكننا لا نوافق على ذلك ونرى أنه المقصود اسماً أو مصطلحاً للدلالة على سكان ولاية يهوذا الإدارية كائنين من كانوا، وليس أكثر من ذلك. هذا بالطبع لا يتناقض مع إمكانية أن أصل بعض اليهوذيين كان من بقايا مملكة يهوذا التي قضت عليها قوات نبوخذنصر البابلي عام (586 ق.م)، وأنهم أتوا إلى البلاد إبان الحكم

أ وهو ما جعل بعض الكتّاب يشيرون إلى ديانات يهودية. أنظر مثلا المرجع التالي:
Collins, J. J. *Messianism in the Maccabaean Period. In Judaisms and their Messiahs at the Turn of the Christian Era.* Cambridge 1987.

ب يتحدث التلمود عن وجود 24 حركة «هرطقة» في فلسطين.

الفارسي للإقليم.

5 : 2) السَمَرة

معظم المعلومات عنهم ترد من مصادر معادية لهم، وخاصة المُسَجّل في العهد القديم، ومنها مثلا سفرا نحميا وعزرا والمكابيون وغيرها. كما أن يوسفوس يشير إليهم بشكل معاد تماماً.

أما كتابات السُمَرَة أنفسهم فهي متأخرة[1] ومنها مثلا كتب الأيام؛ الثاني، والثالث (تولده)، والرابع (يسوع)، والخامس (شلشه)، والسادس (أبو الفتح) المكتوب بالعربية، والسابع.

العقيدة السُمَرية هي منحى يَهْوِي يتقاطع أحيانا مع بعض ما يرد في العهد القديم ويختلف مع التلموديين في التالي:

* السمرة لا يعترفون سوى بالخماسية.
* يمارس السمرة التعبد في جبل جرزيم (تل الراس).
* يقدمون الحمل كأُضْحِيَّةٍ في عيد الفصح.
* لديهم تقويمهم الخاص بهم.
* لديهم طقوسهم الدينية الخاصة بهم.
* لا يعترفون بالتلمود.

5 : 3) الصَدُوقِيُون

معلوماتنا عن الصدوقيين [صديقيم] مصدرها الآخرون حيث لا يتوافر بين أيدينا أي كتابات تعود إليهم، علما بأن معظم من كتب عنهم كان معادياً لهم وجعل منهم كبش الفداء لكل الخطايا.

أشار إليهم يوسفوس فلافيوس في كتاب (حروب. . . 2، 8، 14 / 166)، وفي كتاب (حوليات. . . 18، 1، 4 / 16-17 و 13، 5، 9 / 171-172). ومن المعروف عنهم أنهم استمروا قائمين كمجموعة قوية ومستقلة حتى القرن الثاني للميلاد. يبدو أنهم شكلوا في الوقت نفسه حزباً سياسياً، وأن الفريسيين كانوا غريمهم أو عدوهم الرئيسي.

رغم أن كتابات الحاخامات معادية لهم تماما، نجد أن العهد الجديد (مثلا أعمال 5) ربطهم بكبير كهنة هيكل القدس. ومن غير المستبعد أن الأمر التبس على بعض الكتاب

قديما حيث خلط بينهم من جهة وبين البوثوسيّين والسُمَرَة من جهة أخرى.

عرف عنهم رفض ما يسمى (التوراة الشفهية)، أي الشرائع التي فرضتها جماعات الفريسيين وغيرهم باسم إله التوراة.

4:5) الفَرِيسِيُّون

يبدو أن الاسم مأخوذ من الآرامية (فريشين) بمعنى المعتزلة! رغم وجود رأي بأن أصل الاسم الكلمة الآرامية [فرش] بمعنى 'فَسَّر' بالعربية. والمقصود هنا جماعات تقول بوجود توراتين أنزلتا على موسى إحداهما خطية والأخرى شفهية وهي التي وضعوها هم في التلمود. وقد رأينا أن بعض قادتهم غادروا مدينة القدس إبان الحرب الطائفية الأهلية الفلسطينية الثانية وعقدوا صفقة مع الرومان الذين سمحوا لهم بعقد اجتماع لمجلسهم المسمى سنهدرين، والذي شكل بدوره بداية تشكل اليهودية.

معارفنا عنهم مستقاة من مصادر ثلاثة هي يوسفوس فلافيوس، العهد الجديد، وكذلك كتب الشريعة الحاخامية، رغم أنها جميعا لا تحوي عنهم سوى معلومات ضئيلة للغاية.

* يوسفوس يكتب عنهم لكن دون ذكر مصدره. وما سجله يتناقض بعضه مع بعض ـ قارن مثلا (حروب. . . 2، 8، 14 / 162–163، 166) بما قاله عنهم بعد عشرين عاماً في مؤلف (حوليات. . . 18، 1، 3 / 12–15). . (حوليات. . . 13، 10، 5–10 / 288–299)، (حروب إقليم يهوذا ـ 1، 5 2–3 فقرات 110–114)، (حوليات. . . 15، 1، 1 / 3–4)، و(حروب . . . 2، 17 2–3 / 410–411).

* إشارات العهد الجديد إلى الفريسيين ترد في مقاطع عديدة منها مثلا في إنجيل مرقس (7 : 1–23) الذي يشير إلى وجود علاقات لهم مع مجموعات أخرى منهم الكَتَبَة،[أ] الحرديّون[ب] – إنجيل مرقس 3 : 1–6 و 12 : 13، والصدوقيّون (إنجيل متى 3 : 7–10)، ومع كبير كهنة معبد القدس (إنجيل متى 21 : 45).

* تبدو الجماعات على خلاف بين بعضهم بعضاً أحياناً، لكنهم متّحدون في معارضة المسيح.

أ في الترجمة العربية (معلمي الشريعة).

ب في الترجمة العربية (الهيروديسيّون).

* إنجيل مرقس (2:6 و 12:38) يشير إلى كَتَبَة فقط، إنجيل متى 2:23 وإنجيل لوقا 5:21 يشيران إلى كَتَبَة وفريسيين.

* يشير إنجيل مرقس (7:5) إلى 'تقاليد القدماء'، لكنه لا يقول بأنها هي «التوراة الشفهية»، أي التلمود.

* لا يؤمنون بأن أسفار 'أنبياء' منزلة.

يُربط بهم بعض الطقوس ومنها مثلا ذات العلاقة بالأكل وبالطهارة (الأكل دون غسل الأيدي) - إنجيل مرقس (2:15-17)؛ إنجيل متى (9:10-13)؛ إنجيل لوقا (5:29-32)؛ إنجيل مرقس (7:1-23)؛ إنجيل متى (15:1-20) وغيرها.

يُربطون أيضاً بمسألة الالتزام بالسبت (إنجيل مرقس (2:23-28)؛ إنجيل متى (12:1-8)؛ إنجيل لوقا (6:1-5)؛ إنجيل مرقس (3:1-6)؛ إنجيل متى (12:9-14) والزواج إنجيل متى (19:3-12)، إنجيل لوقا (16:18)؛ ومسألة التعرف إلى المسيح الصحيح؟ إنجيل مرقس (12:35-37)؛ إنجيل لوقا (20:41-44)، والخضوع لأوامر السلطات الرومانية إنجيل مرقس (12:31-17)؛ إنجيل متى (22:15-22)؛ إنجيل لوقا (20:20-26).

* لهذا كله يتحدث بعض العلماء الكتابيين عن (الديانة الفريسية) ـ أنظر الهامش رقم (2).

* رغم الإدعاء بأنهم كانوا معارضين للهلنستية، إلا أن الواقع كان عكس ذلك لأن التلمود يحوي ما يقرب من ثلاثة آلاف مفردة يونانية لها علاقة بمختلف مجالات المعرفة في ذلك الحين، بما في ذلك الدين والصلوات. كما يظهر التأثير الهلنستي في أسماء بعض كبار الحاخامات وفي دعوة محرر المشنا يهوذا الناسئ إلى التحدث إما بالعبرية؟ أو باليونانية.[2]

يشير إليهم بعض الكتّاب على أنهم كَفَرَة ـ مثلا (صعود موسى 7:3-5)؛ ([سطه 3،4)؛ ([سطه] 22 ب)، وغيرها.

5:5) الإسِنيُّون؟ العُصاة؟

يفترض أن اشتقاق الاسم آرامي هو [حسيء / حءسين] بمعنى (وَرِع / تَقِي) مثل [حسديم] العبرية؟ آخرون رأوا أن الاشتقاق من المفردة [ءسيء] بمعنى مُبْرِيء[3] حيث أشار فيلو إلى وجود مجموعة بالاسم في الإسكندرية ـ أنظر لاحقاً. لكنّ هناك رأياً آخَرَ يقول بضرورة البحث عن أصل الاسم في المفردة (عَصَي)، ويكون المقصود بالتالي

(العُصَاة)، وهو اسم أطلقه، مثل غيرهم من الملل والطوائف، الآخرون.

المعلومات عنهم موجودة في العديد من المؤلفات، رغم التباين الكبير فيها حيث يختلف بعضها عن بعضٍ في مسائل جوهرية. أشار إليهم بليني الأكبر (24 – 79 للميلاد) في كتاب (التاريخ الطبيعي 5: 73).[4] أما يوسفوس فقد ذكرهم في كتاب (حروب . . . 2، 8، 2–13 / 120–61)، و(حوليات. . . 18، 1، 5 / 18–22)، وادعى في مؤلفه (حياة يوسفوس 2 / 10–11) بأنه انتمى إليهم، إلا أن أهل الاختصاص يؤكدون أنه استقى معلوماته عنهم من آخرين.

هناك من أهل الاختصاص من يرى أنهم هم 'جماعة قمران' التي تربط بلفائف البحر الميت.

6:5) الدُّعاة

هناك رأي يذهب إلى أن أصل الاسم من المفردة [قرء]، بمعنى 'دعا'، بينما يرى آخرون أن المقصود 'قرأ'، ووجب بالتالي تسميتهم 'القرائين'. لكن أتباع هذه الملة عرفوا من قبل الآخرين باسم 'العنانيين' نسبة إلى عنان بن داود الذي ألف أول كتب الجماعة.

رغم أن الحركة التي كانت قائمة على رفض التلمود الذي اعتبروه بشري المصدر، ولدت رسمياً في إيران في القرن الثامن للميلاد، إلا أن الدعاة يعيدون جذورهم إلى أيام حكم يربعام بن ناباط أول حكام مملكة إسرءيل، وهو ما جعلنا نصنفهم ضمن الجماعات والملل التي عرفتها فلسطين إبان المرحلة موضوع الكتاب، علما بأن بعض العلماء يرون وجوب البحث عن جذورهم في بعض جماعات قمران.

7:5) جماعة قمران

* من غير الممكن الموافقة على أنهم هم الإسنيّون لأنهم كانوا يؤيدون استخدام العنف ضد الآخرين.

8:5) الثُّقاة

اسمهم الأصلي [حسديم][5] من المفردة الكنعانية [حسد]، وبالآرامية [حسديء] بمعنى (التقي، الورع، المُتَدَيِّن). والمصطلح مشتق من المفردة [حسده]، والمقصود بها طائر اللقلاق الذي يبدو من مظهره الخارجي، لمن أخذ بالاسم، وكأنه يتعبد.

نشطت جماعات (التُقَاة) أيام الاحتلال السلوقي لفلسطين في القرن الثاني قبل الميلاد، لكنها اختفت دون أن يعرف مصيرها.

شكلوا التجمع الأكبر في مواجهة جماعة (المكابيين)، وعادة ما ينظر إليهم على أنهم أسلاف الفريسيين والإسنيين؟ وأن سفر دانيال من تأليفهم ويعبر عن أفكارهم. لكن هناك مشكلة في تعريفهم بأنهم هم المشار إليهم في سفري المكابيين على أنهم محاربون شجعان لأن سفر دانيال يشجع على الشهادة بالمقاومة السلبية فقط.

5 : 9) البُوثُوسِيُّون

تنتمي الجماعة إلى عشيرة بوثوس التي فرزت كبار الكهنة أيام حرد العربي (هيرودس)، وليس ثمة اتفاق على أصولها. ونظرا لارتباط اسمها بالكهانة رأى بعض أهل الاختصاص أنها إحدى تفرعات الصدوقيين. كما رأوا في حقيقة رفض كلا الطرفين فكرة خلود الروح والبعث دعماً لرأيهم. لكن هناك من أهل الاختصاص من يفضل ربطهم بجماعة قمران، ويرى أن اسمهم مشتق من موقع باسم بيت إسايا؟

5 : 10) الكَتَبَة[6]

ترد إشارة إليهم في كتاب (حروب. . . 1، 24، 3 و 5، 13، 1) ليوسفوس فلافيوس، ويذكرون أيضاً في سفري المكابيين الأول (7 : 12) والمكابيين الثاني (6 : 18–31).

هناك من يرى أنهم المجموعة ذاتها المشار إليها في إنجيل متى (23 : 7)، إنجيل لوقا (4 : 20)، وإنجيل مرقس (12 : 38) على سبيل المثال، رغم أن العهد الجديد يطلق على يسوع المسيح صفة المعلم. لكن اسمهم في الكتابات الحاخامية هو [سفر ـ بالسامك]. ومن الضروري التذكير أن سفر إرميا (8 : 8) يتهمهم بتزوير شريعة يهوه.

رغم أن التعبير هذا استخدم للإشارة إلى كَتَبَة بالمعنى الحرفي للكلمة، إلا أنه تطور ليعني مجموعة من المتفقهين الدينيين. فعلى سبيل المثال يشير سفر المكابيين الأول (7 : 12) إلى وفد من الكَتَبَة. وهناك من العلماء من يرفض اعتبارهم مجموعة قائمة بحد ذاتها، ونظروا إليهم على أنهم كانوا مجموعة من الخبراء في القانون والشريعة انتموا إلى مختلف الطبقات والجماعات.[7]

5 : 11) السيكاريُون وجماعات الفلسفة الرابعة

يقول يوسفوس بأن مجموعة السيكاريين ـ والاسم مأخوذ على ما يبدو من المفردة 'سيكاري'[8] والتي تشير إلى نوع من الخناجر، ولدت من قلب الفلسفة الرابعة، وكانت

متخصصة ليس في اغتيال الرومان وإنما في قتل الموظفين اليهوذيين والسطو على ممتلكات من اعتبروهم منهم متعاونين مع الرومان. ويعتبرهم بعض أهل الاختصاص كإحدى جماعات الحُمْس (أنظر تاليا).

المجموعات تركزت في القدس. لكن بعدما أُبيد معظم أعضائها على يد الحُمْس، فروا إلى مسعدة ومنها انتقلوا إلى مصر وبرقة حيث أثاروا مشاكل كثيرة هناك. ورغم أن الكثيرين من المتخصصين ينظرون إليهم على أنهم مجموعات سياسية فحسب، إلا أنهم كانوا متأثرين بالأفكار المسيحانية.

يشير يوسفوس فلافيوس إلى الفلسفة الرابعة في مؤلف (حوليات. . . 18، 1، 1 / 4-10؛ 8، 1، 6 / 23) ويقول إنهم كانوا قريبين في معتقدهم من الفريسيين.

12:5) المنداثيون

من الواضح أن فلسطين احتضنت العديد من الطوائف العمادية، أي التي يشكل التعميد أساس معتقدها. وهناك العديد من الدلائل على ذلك منها التالي:

* على رغم من أن العهد الجديد لا يشير إلى يوحنا المعمدان بصفته عضو مجموعة، إلا أن الجمهور لا يفاجأ بتعاليمه. كما تركز (نبوءة العرافة) الرابعة كثيرا على العمادة كالطريق إلى الخلاص.

* تظهر المكتشفات الأخيرة بالعلاقة مع ماني بأنه عاش في سن الرابعة والعشرين بين مجموعة مسيحية - يهودية تشبه جماعة قمران. وهناك مجموعة صغيرة من المندائيين ما تزال تعيش في العراق وإيران، وهي ليست يهودية ولا مسيحية. تعاليمها قائمة على العديد من الممارسات التي عرفت في القدم ومنها العمادة التي تشكل أساس المعتقد. ووفق ما تقوله المجموعة عن نفسها فإنها تركت فلسطين قبل عام (70 م). ويلاحظ أن المصطلحات الآرامية التي تستعملها هي ذات أصول غربية وليست شرقية، بما يعطي وزنا لقولها إنها أتت من فلسطين. وتحتفظ المجموعة بأخبار وتقاليد عن تفاصيل علاقتها بيوحنا المعمدان.

رغم ذلك، هناك من أهل الاختصاص من يرى أنها طائفة تشكلت في وقت متأخر نوعا ما.[أ]

أ أفضل عرض بالعربية عثرنا عليه عن الطائفة هو كتاب (أصول الصابئة - المندائيين) للزميل عزيز سباهي. دار المدى، دمشق 1996.

5 : 13) الحرديّون[9]

الاسم حرديّون لا يرد سوى في العهد الجديد ـ بصيغة 'هيروديسيين'، ويعتبرهم أهل الاختصاص حزباً سياسياً تشكل من بعض سكان فلسطين المؤيدين لحرد العربي وسلالته من بعده، والتي استمرت في حكم أجزاء من غربي فلسطين في الأعوام (55 ق.م – 93 م).[10]

5 : 14) الحُمْس

كل المعلومات عن الحُمْس[11] تردنا من يوسفوس فلافيوس فقط. يبدو أن أعضاءها حضروا إلى مدينة القدس حوالي عام (68 م). كان نشاطهم منصباً على محاربة المجموعات اليهوذية الأخرى في المدينة التي كانت تعارض سياساتها.

5 : 15) المَسِيحِيُون؟

ليس في المراجع المتوافرة عن فلسطين في المرحلة التاريخية موضوع البحث أية إشارة لوجود طائفة فيها باسم المسيحيين. لكننا نعلم أن فكرة المسيح المخلِّص كانت منتشرة في القرن الأول قبل الميلاد ليس في فلسطين وحسب، وإنما في مختلف أنحاء المشرق العربي بما أقنعنا بأن البلاد عرفت اتجاها 'مسيحياً' قوياً. وكنا قد أشرنا في الأقسام السابقة من العمل إلى قيام العديد من التمردات في فلسطين قادها أشخاص أطلقوا على أنفسهم صفة المسيح.

5 : 16) النَذِيرِيُون

رغم أن سفر الأعمال (24 : 5) يقول عن يسوع المسيح التالي: ((وجدنا هذا الرجل . . . .زعيما على النصارى))، إلا أن النص اليوناني الأصلي يوظف صيغتين مختلفتين.[12] فبينما من الممكن أن الأولى تعني (شخصاً ناصرياً)، أي من موقع بالاسم أو نسبة إلى عشيرة أو قبيلة، فإن الثانية تعني بلا شك نذيريين. وقد عرفنا من قسم سابق من هذا العمل أن التوراة تعلم بوجود جماعة أطلق عليهم اسم (النذيريين) حظيت بمباركة نبي التوراة عاموس، وكانت لا تشرب الخمر وترفض العيش في بيوت حيث فضلت على ذلك الحياة في البراري.

5 : 17) خائفو يهوه

يشير سفر الأعمال (13 : 16) من العهد الجديد[13] إلى مجموعة من المؤمنين باسم

(الذين يتقون الرب[14]). [15] ويلاحظ أن العهد القديم يشير في العديد من النصوص إلى مجموعة من الناس بالمصطلح (خائفو يهوه) حيث نقرأ في سفر المزامير (22 : 24) التالي: ((يا خائفي يهوه هللوا له. . . .)). [16] ومن الجدير بالذكر أن بعض المزامير تشير إلى هذه المجموعة بالمصطلح (خائفو ألهان).

وهناك من يرى أن هذه المجموعة هي نفسها التي يطلق عليها الخطاب الكتابي اسم (أنصاف المعتنقين)، بينما يرى آخرون بأن ما يرد في التوراة ليس بمصطلح. [17] ويرى أصحاب الرأي الأول أن المقصود بالجماعة (خائفو الرب) جماعات الأميين الذي انجذبوا إلى اليهودية (كذا)، لكنهم رفضوا ممارسة الختان، ولم يعتبروا بالتالي يهودا كاملين؟؟ ويشير هذا الرأي أيضاً إلى أن هذه المجموعات اعتنقت المسيحية بسهولة لأنها لم تكن تفرض الختان؛ لكننا سنعود إلى هذه الجماعة في الفصل التالي.

5 : 18) المُبَرِّئون

أشار فيلو السكندري إلى مجموعة في الإسكندرية بالاسم (المُبَرِّئون)[18] يشبهون مجموعة الإسنيين في فلسطين. ومن الممكن وجود علاقة قوية بين المجموعتين. كما من الخطأ استبعاد أنه وجد تجمّعٌ منهم في فلسطين.

5 : 19) الإِبْيُونِيُّون[19]

المقصود هنا جماعة أو طائفة آمنت على ما يبدو بيسوع بن يوسف النجار على أنه المسيح المنتظر، وهو ما جعل أهل الاختصاص يعتبرونها من الطوائف المسيحية. والاسم الإِبْيُونِيُّون مأخوذ من المفردة الكنعانية [ءبيوني / ءبيونيم] بمعنى 'فقير، فقراء'. من تعاليمهم الإيمان التوحيدي وأن المسيح هو النبي الحقيقي المشار إليه في سفر التثنية (18 : 15)، كما لم يقبلوا بمقولة ولادته من أم عذراء.

أول إشارة إلى الإبيونيين ترد في كتابات القديس إرينيوس (حوالي عام 180 للميلاد). وليس ثمة اتفاق على أصول هذه الجماعة، رغم أن البعض يعتقد أنها ولدت بتأثير تدمير هيكل حرد العربي عام (70 م). ويبدو أن أعضاءها تعرضوا للاضطهاد من قبل التيارات المسيحية الأخرى مما أجبرهم على الهجرة إلى شرق فلسطين حيث استقروا في البداية في مدينة فيلا (خربة طبقة فحل)، ومنها انتقلوا إلى مناطق أخرى من سورية، ومن ثم إلى آسيا الصغرى.

5 : 20) الأرذال؟

المجموعة الأخيرة هي ما نطلق عليه مصطلح 'الأرذال' والذين عرفوا في الكتابات الحاخامية باسم [عم هـءرص]، أي (أهل الأرض / البلاد). وعرف عن هذه المجموعة رفضها تقديم ضريبة العشر وعدم التزامها أياً من تشريعات التطهر. كما لم يلتزم أعضاؤها بأي من طقوس الصلاة التي عملت بها المجموعات اليَهْوِيَّة الأخرى. ومن الجدير بالذكر أن التلمود يذكر مجموعات بالاسم ويطلق عليها صفة (يهود غير مختونين) أو (يهود كفار)!

ننهي الآن استعراضنا السريع للطوائف والملل والجماعات التي كانت قائمة في فلسطين في أواخر المرحلة موضوع البحث حيث تعرفنا عشرين منها. ولكن لا شك أن فلسطين وباقي أنحاء المشرق العربي، بما في ذلك مصر، عرفت عدداً أكبر مما ذكرناه، ونجد دعماً لرأينا هذا في العدد الكبير من الأسفار التي لا يعترف بها التلموديون، والتي تعرف في الخطاب الكتابي باسم (الأبوكريفا)، ناهيك بالطبع عن عشرات أسفار الأبوكريفا وشبه الأبوكريفا المسيحية ـ حوالي ستين سفراً ـ ووجب أن يضاف إليها الجماعات والملل الهلنستية والسورية وغيرها. هذا يوضح، في رأينا، أن المقولة السائدة عن أحادية الانتماء الثقافي والعقائدي للمجتمع الفلسطيني في تلك المرحلة غير صحيحة وأنها نتاج الخطاب الكتابي ليس إلا. إن هذه التعددية هي التي تشرح، في رأينا، جذور الاضطرابات التي كانت تجتاح فلسطين بين الحين والآخر، والناتجة عن عدم قدرة معظم الطوائف على التعايش سلميا حيث لم تحل المشاكل إلا بانتصار طرف وإبادته عدوه على صعيد العقيدة.

هوامش (الطوائف والملل والجماعات الفلسطينية):

(1) لكن دون أن يعني ذلك أنها لم تعتمد نصوصا عتيقة.

(2) أنظر المرجع التالي: Neusner, J. *From Politics to Piety: The Making of Pharisaic Religion*. New Jersey 1973, p. 67-80.

(3) Healer , Therapeutae.

(4) *Pliny Natural History*. Transated by H. Rackham. Loeb Classical Library. Cambridge (MA), London 1979[6].

(5) لا علاقة لهذه المجموعات بأخرى تحمل الاسم ذاته ظهرت في القرن الثاني عشر بألمانيا أو الأخرى التي نشأت ببولونيا في القرن الثامن عشر والتي ما تزال قائمة كمجموعة صغيرة في فلسطين المحتلة والولايات المتحدة بعدما كانت قد انتشرت على شكل مجموعات صغيرة في روسيا والمجر ولتوانيا أيضا. وقد دخلت المجموعة الأخيرة في صراع مع التلموديين حيث قام الأخيرون بطردهم من اليهودية.

(6) Scribes, grammateus.

(7) Lührmann, D. "Die Pharisäer und die Schriftgelehrten im Markusevangelium." *ZNW* 78 (1987) 169-85.

(8) Sicarii.

(9) Heroidianoi.

(10) ذكر يوسفوس مجموعة باسم Herdeioi، ويرى بعض أهل الاختصاص أنها هي المجموعة ذاتها المذكورة في العهد الجديد.

(11) Zealots.

(12) Nazarenos, Nazoraios.

(13) أنظر أيضا سفر أعمال 2:10، 22؛ 26:13، 43، 50، 14:16، 4:17، 17، 7:18.

(14) رغم أن قراءة النصوص اليونانية من العهد القديم بدقة توضح أن أجزاء منها مترجم - ربما عن الآرامية أو الكنعانية التوراتية، وعادة ما يشار إليها باسم (الإنجيل الأصلي protevangelium)، إلا أنه لم يعثر حتى الآن على أي جزء منه.

(15) أو sebomenos ton theon.

(16) أنظر أيضا سفر المزامير 12:25، 11:115،3، 4:118، 20:135؛ ملاخي 16:3، 2:4، وغيرها. في النص العربي المترجم (خائفو الرب / خائفو الله) وفي النص الأصلي [يرءي يهوه / يرءي ءلهيم].

(17) أنظر مثلا مادة proselyte في المرجع التالي *ISBE*.

(18) Therapeutae.

(19) Hennecke, E. *Neutestamentaliche Apokryphen in deutscher Übersetzung*. Hrsg. von Wilhelm Schneemelcher, Band I&II, Berlin 1961.

6) ولادة اليهودية

مدخل

قد يحتار المرء في جذور مقولة أن اليهود هم نسل بني إسرءيل، والتي تعبر عنها مقولة 'أبناء العم' المحببة للبعض هذه الأيام، لأننا لم نعثر في ما اطلعنا عليه من كتب الإخباريين العرب على أية إشارة مباشرة كانت أم رمزية، إلى أن العرب اعتبروا اليهود قوماً، أو أنهم علموا بوجود رابطة قرابة تربطهم بهم. إلا أن المرء ليس بحاجة إلى تخمين جذور هذه المقولة التوراتية - السياسية، لأننا نعثر عليها فوراً في الإصحاح (21) من سفر التكوين الذي يقول إن إسماعيل[1] بن هاجر المصرية جارية أبرهم [ءب رم / رب رهم]، والذي هو، وفق المصدر نفسه، شقيق اسحق بن سارة زوج أبرهم، والذي يكون بدوره أبا يعقوب جد الأسباط.[2]

وقد يرى البعض أن علاقة النسب هذه إسلامية أيضاً انطلاقا من أن الآية (39) من سورة إبراهيم تقول إن إسماعيل واسحق كانا ابنين لإبراهيم، إلا أننا لا نوافق على ذلك ونُذَكّر بأن القرآن ينفي أية علاقة بين الأخير وبين اليهود، ومن ذلك على سبيل المثال قول الآية (65) من سورة آل عمران ﴿يا أهل الكتاب لم تحاجون في إبراهيم وما انزلت التوراة والانجيل الا من بعده أفلا تعقلون﴾. هذا ينقلنا إلى ضرورة تذكر أن القرآن يميز بشكل واضح لا لبس فيه بين بني إسرءيل من جهة، وبين اليهود من جهة أخرى. فبينما تشير الآية (47) من سورة البقرة بشكل إيجابي لبني إسرءيل حيث نقرأ: ﴿يا بني اسرءيل اذكروا نعمتي التي انعمت عليكم واني فضلتكم على العالمين﴾، تدين الآية (82) من سورة المائدة اليهودَ بشكل مطلق: ﴿لتجدن اشد الناس عداوة للذين آمنوا اليهود والذين اشركوا. . .﴾. وحيث أن البعض لا يتوانى عن توظيف التوراة مرجعاً لتفسير آيات قرآنية، نذكّر بما ورد في سورة المائدة الآية (41) ﴿ومن الذين هادوا سمّاعون للكذب سماعون لقوم آخرين لم يأتوك يحرفون الكلم من بعد مواضعه. . .﴾.

كما أن البحث في الأوضاع التي كانت سائدة في المدينة المنورة حيث كانت طائفة عربية توراتية؟[1] كبيرة يؤيد رأينا هذا. وانطلاقا من غياب أية إشارة إلى هذه القرابة المزعومة فإننا نرى أن هذا الادعاء استحدث في زمن لاحق للبعثة النبوية لسبب من الأسباب لا يهمنا هنا لأنه يقع خارج موضوع المؤلف.

وهنا لا بُدَّ لنا من التعبير عن عميق دهشتنا وأسفنا لغياب أي اعتناء من قبل أهل الاختصاص المعاصرين بمغزى وأهمية تمييز القرآن الواضح بين بني إسرءيل من جهة وبين اليهود من جهة أخرى. فالآيات القرآنية المشار إليها أعلاه وغيرها، توضح أن العرب ميزت قبل وإبان البعثة النبوية على الأقل، بين بني إسرءيل كقوم بائدة وبين اليهود كطائفة دينية. فبمراجعة بعض كتابات الإخباريين ذات العلاقة، وهي مراجع تحوي معلومات تاريخية هامّة من الخطأ إهمالها، فإننا لا نجد أية إشارة إلى أن أقوام جزيرة العرب من اليهود قد سجلوا اعتراضهم على ما يبدو وكأنه تناقض، هذا فيما لو كانوا يعتبرون أنفسهم من بني إسرءيل.[3] ورغم أن الآية (65) من سورة آل عمران توحي بأن «يهودا» ربطوا إبراهيم بالتوراة، إلا أن القرآن يرفض هذا الادعاء لأن الآية تشير بوضوح إلى أن التوراة[4] نزلت بعد إبراهيم. وهنا نود التشديد على أننا استحضرنا الآيات القرآنية فقط للتذكير بأن مقولات «اليهودية ديانة سماوية» و«أبناء العمومة» وما إلى ذلك من مصطلحات الخطاب السياسي الباحث عن غطاء سماوي لخياناته الأرضية، لا ترتكز على أية نصوص قرآنية وأن أساسها توراتي ليس إلا. فإذا أراد البعض اعتبار اليهود أبناء عمه، أو حتى أولياء أمره فله ذلك، لكن ليترك العبث بالتاريخ بعد أن أضاع الحاضر ويحاول جاهداً إغلاق أبواب المستقبل.

وهنا ندعو أهل الاختصاص لتذكر هذه الحقائق وتقديم اجتهادات ترتكز على الحقائق التاريخية والاجتماعية التي يمكن استخلاصها من كتب السيرة ومؤلفات الإخباريين، بدلا من اعتماد التوراة لتفسير آيات قرآنية، وللتعرف على بعض جوانب تاريخ العرب القديم. ورغم إدراكنا بأن البعض نطق بمقولاته جهلاً، إلا أن هذا لا يعفي أصحابه من الخطيئة لأنه من المعروف أن الطريق إلى جهنم عادة ما تكون معبَّدة بالنيات الحسنة.

---

1 ربما تكون هذه التسمية أدق من غيرها ذلك أننا نفضل نسبة الطوائف أو الجماعات التي تعتمد التلمود مرجعا بدلا من التوراة إلى ذلك الكتاب. ومن الأمور الجديرة بالذكر أن الطوائف العربية اليهودية لم تعترف بالتلمود، بل إنها لم تسمع به، ولم يحصل التغير في موقفها إلا في هذا القرن، وتحديداً بعد تمكن الحركة الصهيونية من اغتصاب فلسطين وإقامة كيان «يهودي» على أجزاء منها، وهجرة أو تهجير معظم أفراد تلك الطوائف إليها.

6 : 1) مصادر الشريعة التلمودية[أ]

نبدأ تعاملنا مع هذا الجزء من البحث باقتباس أخذناه من كتاب العالم الكتابي البريطاني لستر غرابه كما سجله في مؤلفه الصادر عام 1994 والمذكور في سجل المراجع، حيث قال التالي: ((من الأهمية بمكان للطالب أن يكون على بينة من مصادر معارفنا عن اليهود واليهودية في هذه المرحلة. إن المعلومات لا تقفز جاهزة من رأس أستاذ الجامعة كما يتطاير فينوس من رأس زيوس. إنها تأتي عبر دراسة مجتهدة للمصادر القليلة المتوافرة لنا. . . . وبشكل عام، فهي وبكل بساطة مجرد تطبيق للكثير من مبادئ الفطرة السليمة والتي نوظفها نحن في حياتنا اليومية. إن المصادر محدودة وهي تشكل أساس الأبحاث كلها عن هذه المرحلة. وإذا اختلف العلماء، فالسبب في العادة ليس نتيجة استخدامهم مصادر مختلفة، ولكن بسبب اختلاف التأويلات وتباين المنهجيات الموظفة)).[5]

قلنا في الأقسام السابقة من المؤلف أن اليهودية اتجاه عقائدي انبثق عن تيار عام أطلقنا عليه مصطلح يَهْوِي، وبدأ في أخذ شكله في القرن الثاني للميلاد بعيد تدمير هيكل حرد العربي من قبل قوات الإمبراطورية الرومانية عام (70 م)، على يد مجموعة من رجال الدين الذين عادة ما ينسبون إلى إحدى الجماعات الفريسية. هذا بالطبع لا يعني أن هذا الاتجاه العقائدي اليهوي ولد فجأة، بل من الطبيعي أنه بدأ في التشكل عبر عملية سبقت الاجتماع الأول لمجلس أو سنهدرين مؤسسيه بمدينة يبنة في وسط فلسطين المحتلة. وكنا أشرنا إلى أن الخطاب الكتابي والاستشراقي يطلق على الأخيرة مصطلحات مختلفة منها على سبيل المثال (يهودية ما بعد السبي)،[ب] وقلنا إنه من غير الصحيح علميا القبول بذلك، وتبين لنا أننا لسنا وحيدين في هذا الموقف. فعلى سبيل المثال كتب توماس طُمبسون التالي: ((إن منطق المناقشة يتطلب منا أن نسأل فيما إذا كانت اللغة الأكاديمية عن مراحل 'قبل السبي'، 'السبي'، 'بعد السبي' تعكس حقائق تاريخية، أو أنها كانت بالأحرى من منتوج الفكر الفارسي-الكتابي. فهل كان «العائدون» من بابل، والذين تتمثل التقاليد الكتابية بهم، منفيين في الحقيقة أعادوا تأسيس ماضي بني إسرءيل، أو أن فهمهم الذاتي لأنفسهم كمنفيين يخدم كنسيج فكري لبناء إسرءيل

أ عادة ما يشار إليها باسم 'اليهودية الحاخامية'، رغم أن العديد من الزملاء العرب ممن كتب في المادة يوظف المصطلح 'الربّانيّة' والمأخوذة عن «العبرية» [رءبي].

ب ويطلق عليها اسم 'يهودية الهيكل الثاني'، 'اليهودية الربّانيّة' وما إلى ذلك.

جديدة تركزت الآن حول معبد في أورشليم مكرس ليهوه إله إسرءيل المعاد تأسيسه والذي موئل بإله السماوات)).[6]

يعيد الخطاب الكتابي بدايات تأسس اليهودية إلى الكاهن عزرا[أ] الذي يطلق عليه صفة 'أبي اليهودية'، رغم أن الكثيرين من العلماء الكتابيين يعتبرونه أداة فارسية ليس إلا ـ عدا عن التشكيك في تاريخيته أصلا. ونظرا لأهمية هذا الموضوع لمجمل مادة المؤلف، سنقوم في الفقرات التالية بعرض المسألة معتمدين بشكل رئيسي على فصل عزرا في كتاب العالم الكتابي السويدي الراحل غُستا آلشتروم المذكور في سجل المراجع ـ فقط لنوضح للقارئ غير المطلع على هذا النمط من الأدب الموجه للمتخصصين فقط، الرأي السائد، حتى بين بعض العلماء الكتابيين التقليديين.

يقبل الرأي التقليدي السائد ما يرد في عزرا (7: 1–10) والقائل إن ذلك الكاهن حضر إلى فلسطين قادما من سوسة في بلاد فارس كمرسل للملك الإخميني أرتكسركس الذي أوكل إليه مهمة إعادة تنظيم شؤون إقليم ('يهود' [يهد])[7] الفارسي. وفي الحقيقة إن هذه البداية للسفر توضح أنه بحد ذاته معضلة استعصت على البحاثة حتى الآن. السبب أن السفر لا يحدد إن كان المقصود هنا أرتكسركس الأول أم الثاني. لكن الباحث يواجه مشاكل أخرى ومنها مثلا قول الإصحاح 7: 25–26 من السفر أن الملك الإخميني (أيهما؟) منح عزرا سلطة تعيين قضاة وحكام لمجمل المنطقة الواقعة غربي نهر الفرات، بل وسمح له أيضاً بمصادرة أموال الأفراد ونفيهم وحتى بإصدار حكم القتل، رغم أن العهد القديم لا يحوي أية إشارة إلى أنه مارس تلك السلطات الهائلة ـ الخيالية بالطبع.

وفي المقابل، هناك حقيقة أن السفر يحوي العديد من الإشارات إلى أن عزرا، وبغض النظر عن مسألة تاريخيته حيث يشك كثير من العلماء في أنه وجد كشخص،[8] لم يكن أكثر من وكيل للفرس أنيطت به مهمة تثبيت حكم السادة الجدد في الإقليم كائنا أينما كان، وبإدخال تشريعات متمشية مع العقيدة الفارسية. فعلى سبيل المثال، لا الحصر، يقول الإصحاح (7: 26) بأنه أُوكلت لعزرا مهمة إعادة ترتيب الأوضاع في إقليم (يهود) وفق شريعة إلهه وشريعة الملك. إن هذه الصياغة تعني أن شريعة إله عزرا، أو

أ رغم اعتماد اللفظ التوراتي للاسم، إلا أن القرآن يشير إليه باسم 'عُزَير' بما يوضح اختلاف الرأي بخصوصه، علماً بأن بعض الطوائف اليهودية اعتبرته ابن اللـه. كما نعلم بوجود قبر عزير في العراق، رغم أن يوسفوس يقول إنه تُوفِّيَ في القدس. ومن الجدير بالذكر أن النسخة اللاتينية من الكتاب، أي فولغاتا، تطلق عليه اسم إسدراس.

لنقل الشريعة التي أدخلها هو باسم يهوه، كانت فارسية، أو أن الفرس كانوا راضين عنها، وأنهم في الوقت نفسه لم يكونوا مرتاحين للأوضاع الدينية والسياسية والسكانية التي كانت قائمة في الإقليم الذي أرسل إليه. ومن الجدير بالذكر أننا لا نعرف أي شيء عن تلك الشريعة لأن العهد القديم لا يشير إلى محتوياتها لا من قريب ولا من بعيد.

وهناك من العلماء الكتابيين من يرى أن شريعة عزرا هي الخماسية نفسها، أو سفر التثنية على الأقل، لكن بدلا من أن يحل هذا الرأي المشكلة يتحول هو إلى معضلة كبيرة. فإذا كانت شريعة عزرا هي الخماسية أو أي جزء منها، وكان المكان الذي تليت فيه هو فلسطين، فمعنى ذلك أن أهل البلاد لم يكونوا على دراية بالتوراة لأن سفر نحميا (8:1-8) يقول إن الناس أصيبوا بالصدمة بعدما سمعوا بها. وهذا يعني أنها كانت بدعة أو شيئاً جديداً تماماً. وإذا لم تكن الخماسية أو أي من أسفارها هي الشريعة التي تلاها عزرا على سكان فلسطين، فمعنى ذلك أنه أتى بشيء جديد تماما مختلف عن التوراة التي من المفترض أنها كانت كتاب شريعة سكان البلاد ـ وفق الرأي التقليدي. وهذا يعني أن شريعته الجديدة وجدت طريقها إلى التوراة في نهاية الأمر ـ وهكذا. وعلينا في هذا المقام عدم نسيان أن سفر عزرا يصفه بأنه: 'كاتب ماهر في شريعة موسى'، وأن سفر إرميا (8:8) يتهم الكَتَبَة بأنهم كَذَبَة وبأنهم كانوا يزوّرون الشريعة. النقطة التالية التي وجب ملاحظتها هو قول سفر عزرا بأن الملك الإخميني وافق على شريعة إله عزرا، بما يعني أنها كتبت في بلاد فارس.

وبالإضافة إلى ما سبق، نقرأ في سفر عزرا (7:12) أن الملك الفارسي أعطى رسالة لعزرا ((العالم بشريعة إله السماوات [شميء])) وليس (إله السماء) كما يرد في الترجمة العربية.

كما نود لفت الانتباه إلى أن قول عزرا 9:11 ((. . . . الأرض التي تذهبون إليها لتملكوها هي أرض دنستها شعوبها ونجستها برجاساتها التي ملأوها بها من أقصاها إلى أقصاها)) يعني أن المكان المتوجه إليه لم يكن مأهولا من قبل أي يهوذي أو إسرءيلي. وعندما نراجع سفر عزرا (10:9، 10) نقرأ أن أعداءه في مكان وجوده ـ أي في وسط فلسطين وفق الرأي التقليدي، كانوا من رجال يهوذا وبنيامين الذين خانوا يهوه واتخذوا نساء غريبات زوجات لهم. هذا يعني أن أعداء عزرا وتعاليمه كانوا أعداء فكريين ليس إلا.

ويلاحظ، بالإضافة إلى ما سبق، أن عزرا (9: 3) يقول إنه بعدما علم بالأحوال الدينية والاجتماعية السائدة في مكان تواجده، شعر بالخجل ومزق ثوبه وعباءته، بل إنه نتف ليس شعر رأسه فحسب، وإنما أيضاً شعر لحيته. كما نقرأ في عزرا (9: 1) أن الشعب ومعهم الكهنة واللاويون لم يفصلوا أنفسهم عن باقي السكان بما يعني أن شرائع العزل التي أحضرها معه لم تكن معروفة لهم.[أ]

ونقرأ في سفر عزرا (10: 7) أنه أمر بجمع سكان يهوذا وأورشليم من المسبيين بما يعني أن غير السبي، أي الأغلبية، لم يعتبروا من السكان، وحرموا بالتالي انتماءهم الديني والعشيري أو «القومي».[ب]

ويشير سفر نحميا (8: 1) إلى قيام عزرا بتلاوة شريعة إلهه مقابل (باب المياه) الذي كان، على ما تقوله المشنا (مدراش 1، 4)، مكان التجمع في الهيكل، بما يعني أن هذا النص كُتِب أيام هيكل حرد العربي، أي في القرن الأول قبل الميلاد وليس قبل ذلك.

كما يذكر سفر نحميا (8: 13-17) قيام عزرا بتعليم الكهنة واللاويين الشريعة، وكذلك إخبارهم عن عيد المظال [سكوت]، بما يعني أن ما جاء به كان غريباً تماماً عن الناس وعن قادتهم الدينيين، وهي أخبار كانت هناك حاجة إلى نشرها في كل مدن بني إسرءيل وفي أورشليم أيضاً.[9]

لقد لاحظ الكثيرون من أهل الاختصاص مدى قوة التأثير الفارسي (الزرادشتي) على اليهودية، وهو ما جعل أحد المتخصصين يقول بأنه من المضيعة للوقت البحث فيما إذا كان هناك تأثير لأنه وجب البحث في مداه.[10] بل إن الكاتب نفسه يقول: ((إن حقيقة أن اليهودية كانت تمرّ في مرحلة الهيكل الثاني بتغيرات بعيدة المدى، وكانت تطور مظاهر وهيئات ونزعات ومواضيع وأفكار، والتي تم المحافظة على قسم منها كجزء من الحياة العقيدية اليهودية، قد لفت انتباه الباحثين في اليهودية. . . وعندما نأخذ بعين الاعتبار مدى التأثير الفارسي في التعبيرات اللغوية اليهودية. . . فمن الطبيعي أن يسأل فيما إذا لم تترك هذه العلاقة الطويلة مع الحضارة الفارسية بصماتها في حقول

أ هذا القول يدعم رأينا في أن التوراة تحوي تعاليم أكثر من اتجاه.

ب هذا يوضح أن إسرءيل، وهو المصطلح الموظف في العهد القديم وفي الكتابات الحاخامية للدلالة على أصحاب التوراة، اكتسب، بفضل شريعة عزرا، معنى جديداً حيث صار يشير إلى جامعة دينية ليس إلا. السبب أن غير المسبيين وغيرهم من المؤمنين غير التابعين للكهنة وممن لم يقبل ببدعة عزرا، طردوا من تلكُ الجامعة الدينية، وبكل ما يحمل هذا من معنى ومن مغزى.

أخرى أيضاً، وفي مقدمة ذلك في الحياة والفكر الدينيين)).[11] لهذا رأى بعض العلماء الكتابيين بوجوب: ((عدم المماثلة بين اليهودية الحاخامية وبين أي من الجماعات التي كانت قائمة قبل عام 70 للميلاد. . .«لأنها كانت» على العكس من ذلك . . . .خلقاً جديداً ذا هوية خاصة به، على الرغم من استعارتها العديد من مظاهر اليهودية التعددية السابقة لها)).

قلنا إن العديد من العلماء الكتابيين يشكون في تاريخية عزرا، لكن الأطراف المؤيدة لتاريخيته تطرح رأيها على أساس أنه من غير الممكن قيام عقيدة على تعاليم شخص وهمي. كما ترى في انتهاء الرواية عنه بتثبيت السبي [جلء] كالورثة الشرعيين الوحيدين لبني إسرءيل، بأنه تمكن من تحقيق هدفه ألا وهو تثبيت شرعية تلك الجماعة وسلطتها على أهل فلسطين.

الآن وقد أوضحنا مدى تعقد أية محاولة لربط أي من الاتجاهات اليهوية، ومنها اليهودية،[أ] بعزرا، ننتقل إلى عرض كيفية تطور مصادر العقيدية التلمودية بما يوضح، في رأينا، مدى الاختلاف بينها وصحة آرائنا التي عرضناها في الفصول السابقة بخصوص التعددية الدينية التي سادت في فلسطين خلال المرحلة التاريخية موضوع المؤلف.

تم تسجيل التشريعات اليَهْوِيَّة بعد السبي البابلي وبعد إغلاق مكونات العهد القديم الذي يحوي كل التشريعات الكهنوتية، في عمل شفهي يعرف باسم (المشنا) – من المفردة [شني] بمعنى اثنين، أي («التعلم» المكرر) من قبل مجموعة من رجال الدين يعرفون باسم [تنييم]، وهي صيغة الجمع للمفردة الآرامية [تنء] التي تعني (كَرَّر)، أي (ثَنَّى)، وسنطلق عليهم مصطلح (التَّثْنَوِيِّين).[12] وقد استغرق إنجاز هذا العمل حوالي القرنين وأخذ شكله النهائي في القرن الثالث للميلاد. وفي هذه المرحلة وجدت محكمة عليا في فلسطين يرأسُها اثنان من رجال الدين أحدهما اسمه شمعون بن جمليل (135–175 م) والثاني يهوذا الناسئ (175–220 م)، والذي يقال بأنه هو الذي وضع الشكل الأخير؟ للمشنا.

وينظر بعض أهل الاختصاص إلى المشنا على أنه ملحق للتشريعات الواردة في

أ يقول لستر غربه في ص 20، 30 من مؤلفه المسجل في الملحق إن بنية يهودية في المرحلة السابقة لعام 70 كانت مختلفة تماما عن يهودية الزمن اللاحق. . . .فالهيكل لم يكن مثل الكنيس. . . الهيكل كان أكثر من مجرد موقع لتقديم الأضاحي، على الرغم من أهمية الأخير. لقد لعب الهيكل دور مكان الصلاة. وكان الغناء والتلاوات الطقسية الأخرى جزءا من التعبد الهيكلي.

سفر التثنية التي وضعها الكهنة أصلا.

وتمت دراسة المشنا من قبل مجموعة أخرى من رجال الدين اليَهُوِيِّين من تلاميذ (التثنويِّين) يعرفون باسم [ءموريم]، وهي جمع المصطلح [ءمورء]، بمعنى (المعلم / الفقيه)، والذي قصد به أصلاً الشخص الذي ينقل تفسيرات وشروح الحاخام في الكنيس. لكن المقصود به هنا مجموعة الأشخاص الذين تخصصوا في دراسة المشنا حيث قدموا تأويلاتهم وتفسيراتهم لها في كتاب يعرف باسم التلمود أو جمارا، وتمركزوا في طبريا وصفورية وقيسارية، وسنطلق عليهم في هذا العمل مصطلح (الفقهاء).

ويلي ((الفقهاء) [ءموريم]) مجموعة أخرى من رجال الدين اليهودي تشكلت حوالي القرن السادس للميلاد قامت بوضع الصيغة النهائية للتلمود البابلي، وتعرف باسم [سبورا] وهي مفردة آرامية تعني (المتأمل)، وسنطلق عليها اسم (المتأملين). وهناك من يعتقد أن الكثير من مقاطع التلمود البابلي تعود إليهم، لكنهم نسبوها إلى غيرهم.

ويلي (المتأملين) جماعة أخرى تعرف باسم [جونيم] ـ من المفردة [جون]، وهي لقب بمعنى (سيادة)، وسنطلق عليهم في هذا العمل مصطلح (السادة). وقد ترأست هذه المجموعة المدارس الدينية التلمودية – مع انقطاعات طويلة – من القرن السابع حتى القرن الثالث عشر، وكانت تعمل على تطوير التشريعات اليهودية بهدف مطابقتها التغيرات الثقافية والسياسية المحيطة. وكان (السادة) على اتصال مع بعض مراكز التجمعات اليهودية في أوروبا وكانوا يرسلون لهم اجتهاداتهم التي عرفت باسم 'الردود[13]'.

وقد نشأت خلافات حادة بين (السادة) العاملين في بابل وبين رديفهم الفلسطيني على العديد من المسائل الفقهية منها مسألة التقويم السنوي ومواعيد الأعياد، لكن النصر كان في النهاية لجماعة بابل. وقد فقدت هذه المجموعة موقعها بعد تشكيل المعاهد التلمودية، لكن الاسم استمر كلقب فخري يطلق على المهمين من رجالات التأويل.

ولا يعرف متى كتب التلمود، لكن النسخة المطبوعة الأولى من التلمود الفلسطيني صدرت عام (1523-1524م) في مدينة فينيسيا بإيطاليا، بينما طبعت أول نسخة من التلمود البابلي في أسبانيا عام (1482م). أما النسخة القياسية فقد طبعت في مدينة فلنا عام (1886م)، فتحوي صفحة التلمود قسما من المشنا والتعليقات التلمودية عليه.

ويحوي التلمود قسما آخَرَ يسمى [بريتء]، بمعنى (الخارجية)، والمقصود بذلك (التعليمات الخارجية)، وسنطلق عليها اسم (الخارجية).[14] و(الخارجية / البرايتا)

تعليمات شفوية لم ترد في المشنا، ووردت بشكل مبعثر في التلمود، ويتم التعرف إليها من خلال أنها غالباً ما تبدأ بمقولة (تم تعليمنا بما يلي)، أو (قال الحاخام). كما وردت أقسام أخرى منها في توسفتا، أي في قسم (الإكمال) ـ أنظر لاحقاً.

ويضاف إلى التراث الديني اليهودي مجموعة [هجدء]، بمعنى (قول)،[15] وهي تعليمات لا تتعامل بشكل مباشر مع الشريعة، وتحوي قصصا وتأويلات عن روايات التوراة وتعليمات أخلاقية على شكل قصص أو طرف، وكذلك تعليمات دينية ذات طابع تبريري أو تناقضي، وكذلك علوم عامة ومن ضمنها الفلك والسحر، وأخيراً تاريخ وخرافات وأساطير. وقد وصلت ذروة كتابة (الهجدا) في القرن الرابع للميلاد كنوع من الرد على المسيحية المنتصرة، ولم يتوقف منذ ذلك الحين. ويبلغ حجم (الهجدا) حوالي ثلث التلمود البابلي وخمس التلمود الفلسطيني. وقد ساد هذا القسم بين عامة الناس غير المتعلمين، وذلك على عكس [حلاكء] بمعنى (الطريق) التي انتشرت بين المتعلمين، والتي تتعامل مع أمور تنظيم الحياة اليومية لليهود. وتدعي (الحلاكا) أنها استمرار للتقاليد الشفهية التي أنزلت في جبل سيني. وتعرف أقسامها التي تتعامل بشكل مباشر مع نصوص توراتية باسم (مدراش حلاكا).

واستمرت مركزة التعاليم اليهودية في بابل إلى حوالي عام (450 م) حيث عقبها فترة بعثرة وعدم وجود مركز وفكر ديني واحد. وبعد انتصار الإسلام في المشرق العربي نشأت مجموعة أخرى من المفسرين والمؤولين عرفت باسم [جءونيم]، أي (السادة) وتأثروا في تفسيراتهم بالإسلام.

ورغم اعتماد التوراة مرجعاً، فقد وجدت مجموعتان على الأقل كانت أولاهما مشرقية أو عربية بالأحرى عرفت باسم (السفارديم) أعادت جذور فكرها إلى مجموعة بابل، بينما أطلق على الثانية اسم (الاشكناز)،[أ] ونشأت وتأثرت بالبيئة اللاتينية الأوروبية المسيحية، وكانتا في حالة صراع حاد استعصى على الحل رغم المحاولات العديدة.

وعندما طبعت (التعليقات) في بازل في الأعوام (1578–1581م)، أجبر الرقيب المسيحي على تغيير الاسم من التلمود إلى [جمارا]، وهي مفردة آرامية تعني (الإتمام).

وأنجز (فقهاء) فلسطين عملهم في الأعوام (220– 400 م) وعرفوا باسم [ربي]،

أ يرد الاسم ((أشكناز) [ءشكنز]) في سفر التكوين (10: 3) وغيره. وقد أول الخطاب الكتابي المقصود ليعني 'أمماً شمالية' أو أحد قبائل غربي أرمينيا، رغم أن هذا الاسم لا يرد بهذه الصيغة في أية نقوش على الإطلاق.

بينما اكتسب عمل فقهاء بابل الأكثر توسعا، والذين عرفوا باسم [رب، مر]، مركز الصدارة على نظيره الفلسطيني في الأعوام (200-650م)، علما بأن أياً من التلمودين لا يحوي تعليقات على مجمل محتويات المشنا.

وقد جرت أول محاولة لتثبيت محتويات التلمود، على ما تقوله بعض المصادر، في القرن الثامن للميلاد، وعقبتها محاولة أخرى في القرن التاسع.

الآن وقد شرحنا مختلف المراحل التي مرت بها (اليهودية التلمودية) من بدايات تشكلها، سنقوم تاليا بعرض كل مكون على حدة، وبأكبر درجة ممكنة من الاختصار، لنسهل للقارئ التعرف إليها.

6 : 1، 1) المشنا [مشنه]

من المفردة [شنه] والتي تعني الإعادة، التعليم، والتعلم. لذا فإن المعنى المقصود التعلم، الدراسة والتعليم الشفوي. هي مجموعة التشريعات الشفوية التأويلية التي أطلقها مجموعة من رجال الدين يعرفون باسم ([تنييم] ـ (التثونيين))، وسنطلق عليها مصطلح (التأويلات). وقد بدأ العمل في هذه التشريعات حوالي القرن الثاني للميلاد، وانتهى منها حوالي القرن الثالث على يد 'يهوذا الناسئ'. وتعتبر (الشريعة الشفهية) إكمالا للشريعة المكتوبة التي أدخلها الكهنة في الخماسية، أي في الأسفار الخمسة الأولى من العهد القديم.

6 : 1، 2) الجمارا [جمر]

هي مجموعة التعليقات التي أضافها رجال دين يعرفون باسم ([ءموريم] ـ (الفقهاء)) كانوا قد عملوا بشكل منفصل بعضهم عن بعض، لكنهم كانوا على اتصال دائم في كل من بابل وفلسطين. وعلى هذا يمكن القول بأن المشنا والجمارا تشكلان معا التلمود.

6 : 1، 3) البرايتا[16] [بريتء]

المقصود هنا (الخارجية)، أي مجموعة التشريعات والتأويلات التي لم تسجل في المشنا.

6 : 1، 4) الحلاكا [حلك]

من [حلك] بمعنى 'ذَهَبَ، تَغَير'؛ والمقصود 'الطريق'، أي مجموعة التشريعات التي وضعت بهدف تنظيم الانضباط التعبدي ومسائل مرتبطة بالحياة اليومية. وهي تختلف عن سفر التثنية من حيث أنها تعمل على المحافظة على الشرائع الشفهية التأويلية – منذ نزول الشريعة في جبل سيني! والطبيعة التشريعية للحلاكا تجعلها متميزة عن الأدب الحاخامي والتلمودي الذي يضم تاريخاً وقصصاً وتعاليم أخلاقية. سادت (الحلاكا) بين الفئات المتعلمة.

6 : 1، 5) الهجدا [هجده]

هي مجموعة الأدب التأويلي الحاخامي الذي لا يتعامل بشكل مباشر مع الشريعة ومقصور على أسلوب المعيشة اليومية. وتضم الهجدا النواحي التالية:

* تأويلات للقصص التوراتي والتاريخ.

* تعاليم أخلاقية على شكل مواعظ، حكم، حكايات رمزية، التشبيه، حكايات، ألغاز ومُلَح.
* أعمال لاهوتية بما فيها تأمل، تبرير ومناظرات.
* علوم بما في ذلك الطب، الفلك، الرياضيات، السحر والتنجيم.
* تاريخ، بما في ذلك تزيين تاريخ ما بعد السبي، خرافات، القصص البطولية، قصص السيرة والفلكلور.

وصل العمل في الهجدا إلى ذروته في القرون 2-4 في مواجهة المسيحية المنتصرة.
تشكل الهجدا ثلث التلمود البابلي وخمس التلمود الفلسطيني.
كانت سائدة بين العامة غير المتعلمين.

6 : 1، 6) المدراس [مدرش]

من المفردة [درش/درس] بمعنى فَسَّر، بَحَثَ، والمقصود بها (أسلوب / نمط التأويل) في البحث التوراتي ضمن إطار التراث الديني الشفهي - التأويلي بالطبع. أي البحث في المعنى الروحي للنصوص التوراتية بدلا من المعنى الحرفي. وقد نشأت الحاجة إلى نمو هذا الشكل من البحث التأويلي بسبب تغير الظروف التاريخية والخلافات بين الطوائف اليَهْوِيَّة الفريسية والصدوقية حيث رفضت الأخيرة التعاليم الشفهية.

وعلى هذا فقد بدأ المدراس كمنهاج لغوي لتأويل المعنى الحرفي للنصوص التوراتية، لكنه تطور فيما بعد إلى نظام تأويلي معقد يهدف إلى التوفيق بين التناقضات في العهد القديم ووضع أرضية 'نصية' لشرائع جديدة وإعطاء معان جديدة للنصوص.

وهناك مجموعتان من أساليب التأويل هما:

1) حلاكا مدراش: المقصود بها 'الاستنتاج اللاهوتي' للشريعة الشفهية من الشريعة المكتوبة. هو ذو الموقع الأهم.

2) هجدا مدراش: تحوي أعمالاً وعظية هدفها التنوير وليس التشريع.

وهدف الأسلوبين استكشاف المعاني الخفية في العهد القديم.

6 : 1، 7) التوسفتا [توسفتء]

مفردة آرامية بمعنى (إضافة، ملحق، إكمال)، والمقصود بها مجموعة الأحاديث المرتبطة بالشريعة الشفوية، وهي مشابهة للمشنا من ناحية الشكل والمحتويات.

هوامش (ولادة اليهودية):

(1) المفترض أنه حد العرب، علما بأن التوراة توظف المصطلح عرب للدلالة على البدو، لكنها تستخدم المصطلح [قدر] للدلالة على العرب كاسم جنس. وتوظف الكتابات التلمودية بالإضافة إلى ذلك المصطلح إسماعيليين. للمزيد من التفاصيل عن هذه المسألة أنظر البحث التالي:
Krauss, S. "Talmudische Nachrichten uber Arabien " *ZDMG* 70 (1916).

(2) من الأمور الجديرة حقا بالملاحظة إشارة التوراة إلى انحدار العرب من «أم مصرية»، حيث يبدو أن المقصود هنا ليس مصر وادي النيل وإنما ما أطلقنا عليه في مؤلفنا الأول عن المادة اسم 'إقليم مصر في جزيرة العرب'، وهو نفسه إقليم [موصوري]، أي 'مصر' الذي يرد في النقوش الآشورية. ويلاحظ هنا أن مؤلف أبولودورس (المكتبة) الذي يتعامل مع أصول وتاريخ آلهة الإغريق، يشير إلى إقامة مصر في بلاد العرب.

(3) من الأمور المهمة أن سكان جزيرة العرب، وعلى رأسهم اليمنيون، مَيَّزوا، على الأقل حتى القرن الماضي، بين اليهود وبني إسرءيل. أنظر المرجع التالي:
Godbey, A.H. *The Lost Tribes, a Myth - suggestions Towards rewriting Hebrew History* Durham 1930, p 185.

(4) دون أن يعني هذا أن المقصود النسخة المعتمدة حاليا.

(5) Grabbe, L *An Introduction ..*, p 21.

(6) Thomson, Th. *The Early History. . p. 419.*

(7) أنظر المسألة في فصل 'الخلفية التاريخية'.

(8) Vernes, M.: *Precis d'histoire juive depuis les origines jusqu'a l'epoque persane* (Paris, 1889), pp 586-97. Renan, E.: *Histoire du peuple d'Israel*, IV (Paris, 1893), pp. 96-106. Torrey, C.C.: The Composition and Historical Value of Ezra - Nehemiah *(BZAW*, 2; Giessen, 1896); idem, *Ezra Studies* (Chicago, 1910). Nöldecke, T.: "Zur Frage der Geschichtlichkeit der Urkunden im Esra-Buche", *DLZ* 45 (1924), cols. 1849-56, Hölscher, G.: *Geschichte der israelitischen und jüdischen Religion* (Giessen, 1992), pp. 140-41. Smith, N.H.: 'The Historical Books', *Old Testament and Modern Study* (ed, H H. Rowley; Oxford, 1951), p. 113. Loisy, A.: *La religion d'Israel* (Paris, 1933[3]), pp. 27-28. Garbini, G.: *History and Ideology in Ancient Israel*. London 1988, pp. 151-69.

(9) يلاحظ هنا أن النص يقول بقيام الناس بإذاعة شريعة إله عزرا ((في مدنهم وفي أورشليم [بكل عريهم وبيروشليم])) بما يعني أن الأخيرة لم تكن في الأصل مدينة ـ أنظر عن المسألة المرجع التالي:
Salibi, K. *The Historicity of Biblical Israel - Studies in 1 and 2 Samuel.* London 1998, pp. 230-43.

(10) Shaked, Shaul: *Iranian Influence on Judaism: First Century BCE to Second Century CE.* In The Cambridge History of Judaism. Volume I. Cambridge 1984, p 243.

(11) Ebenda p 308

(12) يجب هنا عدم الخلط بينهم وبين التقليد التثنوي الذي كتب سفر التثنية.

(13) Responsa.

(14) رغم ذلك، سنعمل على تسجيل الاسم الأصلي لكل قسم عند الاقتباس منه للمرة الأولى.

(15) ليس هناك اتفاق على أصل الكلمة، لكن هناك من يرى أنها مشتقة من المفردة [ءجد] بمعنى (عَقَدَ).

(16) أو (برايتا)، أي دون أداة التعريف العربية.

7) حول الاعتناق والتَّهَوُّد

7 : 1) الاهتداء والاعتناق في العهد القديم

قلنا إننا لا نتفق مع مقولة صفاء «اليهود» العرقي التي تعني، ضمن أمور كثيرة أخرى، بأن أتباع ذلك المذهب الحاخامي ينحدرون في أصولهم من الأسباط وبالتالي من سكان فلسطين الذين قطنوا تلك البلاد حتى تدمير القدس عام (135 م)، وهو ما يتناقض مع كل الشواهد التاريخية التي استعرضنا قسما منها في الفصول السابقة.

لكن هذه المقولة تعني أيضاً بأن اليهودية، ومن قبلها اليَهْوِيَّة بكل مذاهبها وطوائفها واتجاهاتها لم تكن تقبل معتنقين من خارج السبي وفق قول سفر عزرا المشار إليه أعلاه، بما يضفي على أتباع ذلك المذهب صفة الصفاء والثبات العرقي والاجتماعي. وحيث أن موضوع مؤلفنا هذا هو مقدمة أو مدخل إلى دراسة تاريخ فلسطين القديم في مرحلة محددة تمتد من الحكم الفارسي وحتى استعادة الإقليم اسمه الأصلي، أي فلسطين، ونظراً لأن أحد أهداف عملنا هو محاولة التعرف إلى هوية سكان تلك البلاد وإلى انتمائهم الثقافي في تلك الفترة، وانطلاقا من عدم نفينا لحقيقة أن الإقليم احتضن في تلك المرحلة العديد من الطوائف المتعبدة ليهوه، مع عدم نفينا أن بعضها اتخذ أساساً لإيمانه تعاليمَ نَجِدُ بعضها في العهد القديم، فمن الطبيعي أن يشكل البحث في عمليات الاهتداء لليَهْوِيَّة جزءاً من البحث في هذه المرحلة.

كنا قد أثبتنا، على ما نرى، أن التوراة، حتى بشكلها الحالي، تحوي تعاليم أكثر من اتجاه عقائدي. ولكن بما أن الرأي التقليدي السائد يقول بأن سكان فلسطين كانوا حتى نهاية المرحلة موضوع المؤلف من بقايا يهوذا، أي متجانسين في انتمائهم المعتقدي و«القومي»، نرى من الضرورة مناقشة هذا الرأي من عدة نواح، وإثبات أن العهد القديم نفسه لا يعرف إسرءيل متجانسة بما ينقض هذه المقولة من أساسها. وسننتقل بعد ذلك

إلى إثبات أن التلمود، أي المرجع الأساسي والأول للحاخامية، على دراية بوجود مهتدين لليَهْويَّة ـ ولليهودية من بعد ذلك، بما ينقض مقولة «الصفاء العرقي» التي ما تزال تعتبر نبراس الجهلة والخطاب الكتابي أيضاً. وحتى نمكن القارئ من تشكيل فكرة عن مدى وشكل الاعتناق والتَّهَوُد آثرنا أن نترك للنصوص الأصلية الحديث عن المسألة، ولم نتدخل فيها إلا لشرح المقصود. ونحن نرى أن تقصي هذه الجوانب سيساعد أيضاً في شرح كثير من التطورات المعتقدية التي شهدتها فلسطين بدءا من القرن الأول قبل الميلاد، ومنها انتقالها إلى المسيحية ومن بعد ذلك إلى الإسلام.

بما أن كلا من التعاليم الكهنوتية والتعاليم الحاخامية التي ترد في العهد القديم وفي المشنا وغيرها عن «الصفاء العرقي»، تعتمد على تأويلات محددة لنصوص تورانية بهدف إعطاء الانطباع بأن أجداد الأسباط تعبدوا منذ البداية ليهوه، فسنبدأ تقصينا بإثبات أن النصوص المعتمدة أساساً لتلك الآراء تنقل في الواقع معلومات تناقض ذلك الرأي. وفي حالة تمكننا من تقديم البرهان اللغوي والنصي على صحة اجتهادنا، نكون قد تمكنا من نقض الأساس الذي يرتكز إليه هذا الرأي.

نبدأ تقصينا بالبحث عن نصوص توراتية تنقل، بشكل واضح أو ضمني، العلم بأن أجداد الأسباط، أي ما يعرف في الخطاب الكتابي باسم (الآباء الأولين)، لم يتعبدوا لإله التوراة يهوه من البداية، ونعثر على أولها في سفر التكوين (12: 6-7) الذي يتحدث عن لقاء أبرم، المعرف لاحقاً بأنه هو أبرهم، أي (الجد الأول)، بالقول إن الأخير عبرَ ((. . . حتى مقام شكيم حتى بلوطة مورة وكان الكنعاني حينئذ في الأرض. وظهر يهوه لأبرم وقال لنسلك أعطي هذه الأرض. فبنى هناك مذبحا ليهوه الذي ظهر له)). في رأينا أن هذا النص ينقل علم كاتبه بأن أبرم هذا لم يتعبد ليهوه، وإنما لإله كنعاني قديم ارتبط بمقام في مكان اسمه شكيم، كائنا أينما كان. وحيث أننا نتعامل مع النصوص التوراتية ضمن إطار منهجية (علم النقد الكتابي) أيضاً، والذي أشرنا في أعمال سابقة لنا وفي أجزاء سابقة من هذا المؤلف إلى أطره وأدواته الرئيسية، فإننا على قناعة بوجود تدخل من قبل 'المحرر' في النص سببه، على ما يبدو، فهمه أن النص الذي كان يستخدمه كمرجع، يقول بأن «الجد الأول» كان متعبدا لإله آخر غير يهوه. ويبدو أن علمه بهذه الحقيقة جعله يستهجن الأمر ودفعه لإدخال تعليقه الشخصي بالقول ((. . . يهوه الذي ظهر له. . . .)). ونرى أن النص الأصلي كان يقول (. . . فبنى هناك مذبحا للإله الذي ظهر له)، وربما هذا ما يفسر قول التلمود في القسم (سكه 49 ب) أن أبرهم نفسه كان مهتدياً.[1]

وإذا كنا استعنا في هذا المثال بالنقد النصي لنوضح وجهة نظرنا، وحيث أنه يمكن لبعض أهل الاختصاص أن يعترضوا على اجتهادنا بالمقصود ـ رغم قناعتنا التامة بصحته، فإن العهد القديم يحوي الكثير من النصوص واضحة المعنى التي تنقل العلم بأن «الآباء الأولين» لم يتعبدوا لإله التوراة يهوه، وإنما لآلهة الأقوام التي عاشوا بينها. لكن قبل الانتقال إلى مناقشة النصوص والمفردات ذات العلاقة، نود التذكير بأننا نبحث في معنى النصوص وليس في صحتها التاريخية أو الجغرافية. والمقصود بذلك بأننا نبحث فيما تقوله النصوص التوراتية لأنها تشكل المرجع الوحيد عن المسألة.

إن البحث في معرفة العهد القديم بوجود معتنقين أو مهتدين لإله التوراة الذي صار اسمه في نهاية الأمر يَهْوَه ـ ويكون الاعتناق بالتالي لليَهْوِيَّة، يستدعي تحليل نصوص ترد فيها مفردات أو مصطلحات ثلاثة محددة هي [جر]، [نكر]، و [لوه]، والتي تترجم إلى (غريب، مقيم «وسط بني إسرءيل»)[2] و(التَفٌّ) على التوالي. وهنا نود التذكير أنه بالإضافة إلى استعانة علماء الكتاب بلغات المشرق العربي القديمة عند محاولتهم التعرف إلى معاني مفردات ونصوص توراتية غير مفهومة، فإنهم يستشيرون نسخاً أخرى من العهد القديم ومنها السبعينية، والتي تورد المفردة [جر][3] بمعنى (معتنق، مهتدٍ، متحول من ديانة إلى أخرى)[4] في أكثر من 75 مرة من مجمل المرات المئة والأربعين التي تتكرر فيها بالعهد القديم،[5] رغم أن الخطاب الكتابي يرفض ذلك الفهم لأسباب سنعود إليها لاحقاً.

وفي الوقت الذي لا ننفي فيه أن كتبة التوراة ومحرريها قصدوا أحيانا (غريب)[6] بالمفردة [جر]،[7] لكن سيتبين لنا لاحقاً أن التوراة وظفت المفردة بمعنى (معتنق) أو (مهتد). ولا شكّ أن المفردتين الأخيرتين مترادفتا المعنى حيث لا نرى اختلافا بينهما إلا في حالة المتحدِّث. ففي الوقت الذي تنقل فيه المفردة (معتنق) حياد قائلها بها تجاه الخطوة التي أقدم عليها الشخص محط الحديث، أي تبديل دينه، فإننا لا نشك في أن كتبة التوراة اتخذوا موقفاً منحازا إلى جانب عقيدتهم ومعتنقيها، وهو ما يجعل ذلك الشخص (مؤمناً) أو (مهتدياً) من وجهة نظرهم، وهو بالطبع (مُرْتَدّ، كافر) في نظر ملته التي تركها.[أ] وبالإضافة إلى ما سبق، وحيث أن التوراة تقول إن بني إسرءيل كانوا موحدين، فلا شك أن المقصود بهاتين المفردتين، وإن مجازيا، الإنسان المُوَحِّد؛ ولما كان لا وجود، في نظر الموحد، لإيمان خارج ذلك الإطار، يكون المقصود بالمفردة (مؤمناً) أيضاً.

أ نحن نوظف هذه المصطلحات بتصرف ودون أية خلفية فكرية، ولذا وجب التنويه.

ولأن العلماء الكتابيين كثيرا ما يستعينون بلغات المشرق العربي في بحثهم عن المعنى الدقيق لبعض المفردات الكنعانية الواردة في النوراة التي استعصت على أي فهم، فسنقوم من جانبنا باتباع هذه المنهجبة، لكن بكل انسجام وتحرر من أية أفكار مسبقة في محاولتنا فهم ما يقوله نص توراتي ما، كلما تبين لنا أن المعنى المفترض أو الشائع غير مقنع، وهذا رأينا في المعنى المأخوذ به تقليديا للمفردة [جَرْ]. فعندما نراجع ما ورد في (لسان العرب) تحت مادة جور، نقرأ قول ابن منظور، نقلا عن ابن الأعرابي، التالي:

((الجار الذي يجاورك بيت بيت.

والجار النِّقيح[أ]: هو الغريب.

والجارُ: الشريك في العقار. والجارُ: المقاسم. والجارُ: الحليف. والجارُ: الناصر. والجارُ: الشريك في التجارة، فوضى كانت الشركة أو عنانا. والجارة: امرأة الرجل، وهو جارها. . . . والجار: ما قرُب من المنازل من الساحل. والجارُ: الصِّنَارَة السَّيِّئ الجوار. والجارُ: الدمث الحَسَن الجوار. والجارُ: اليربوعي. والجارُ: المنافق. والجارُ: البراقشي المتلون في أفعاله. والجارُ: الحسدلي الذي عينُهُ تراك وقلبه يرعاك.

والجار: الذي يجاورك، والجمع أجوار وجيرة وجيران. . . . وتجاوروا واجتوروا بمعنى واحد: جاور بعضهم بعضا. . . . وقال سيبويه: اجتوروا تجاوروا وتجاوروا اجتوراً.

قال الأزهري: لما كان الجار في كلام العرب محتملا لجميع المعاني التي ذكرها ابن الأعرابي لم يجز أن يفسر قول النبي. . . . الخ

ويقال للذي يستجير بك: جار. وللذي يُجير: جار. والجار: الذي أجرته من أن يظلمه ظالم.

المجاورة: الاعتكاف في المسجد. أما المجاورة بمكة والمدينة فيراد بها المُقامَ مطلقا غير ملتزم بشرائط الاعتكاف الشرعي.

والجَورُ: ترك القصد في السير. الجور: نقيض العدل. جار عن الطريق: عَدَلَ.

الجار ذو القربى: نسيبك النازل معك في الجِواء، ويكون نازلا في بلدة وأنت في أخرى، فله حرمة جِوار القرابة.

أ النُّفيح: الداخل على القوم، وفي التهذيب: مع القوم وليس شأنه شأنهم؛ وقال ابن الأعرابي: النَّفّح الذي يجيء أجنبيا فيدخل بين القوم ويسمل بينهم ويصلح أمرهم.

الجار الجُنُب: ألا يكون له مناسبا،[أ] فيجيء إليه ويسأله أن يجيره، أي يمنعه فينزل معه، فهذا الجار الجُنُب له حرمة نزوله في جواره ومنعته وركونه إلى أمانه وعهده.

وغيث جؤر: أي غزير كثير المطر. . . . وقيل غيث جؤر طال نبته وارتفع. وجأر النبت: طال وارتفع.

الجِوار: المجاورة والجار الذي يجاورك.

الجور: الظلم

والمفردة 'وجر' تعني الخوف، ووَجِرَ من الأمر: أشفق.

ونقرأ في مادة 'جأر': جَأَرَ يجأرُ جأرَاً وجُؤاراً: رَفَعَ صوته مع تضرع واستغاثة. وفي التنزيل: ﴿إذ هم يجأرون﴾؛ وقال ثعلب: هو رفع الصوت إليه بالدعاء. . . وجَأَرَ القوم جؤاراً: وهو أن يرفعوا أصواتهم بالدعاء متضرعين)).[ب]

في رأينا أن مختلف المعاني التي أوردها لسان العرب للمفردة العربية (جار) ومشتقاتها تشكل منطلقاً مفيداً يساعدنا في فهم ما قصده كتبة التوراة بالمفردة الكنعانية [جر]. ومن الواضح أن الكلمة العربية (جأر) تنقل ضمنيا في جذرها الثلاثي معاني دينية وخلقية أيضاً، وهو ما سيساعدنا في فهم المقصود ببعض نصوص العهد القديم ذات العلاقة. وحيث أن فهم أي مفردة يجب أن يتم ضمن سياق النص الذي وردت فيه، فإننا سنقوم تاليا بمناقشة وتحليل مقاطع توراتية محددة نرى أنها توضح صحة فهمنا للمقصود. ونرى أن المقصود بالمفردة (جار / جأر) الموحّدون، أو لنقل قسماً منهم، والذين عرفتهم جزيرة العرب قبل الإسلام باسم الحنيفيين، وهو دين إبراهيم، على ما يرد في القرآن عنهم.[8]

نبدأ تقصينا لمعنى الكلمة [جر] في التوراة بسفر التكوين (23). لكن حتى نمكن القارئ من متابعة فهمنا للنصوص فسنورد تاليا مجمل المقطع الذي ترد فيه المفردة ـ لأن البحث عن المعنى يجب أن يتم ضمن سياق النص وليس بمعزل عنه. يقول سفر التكوين (23)، والترجمة لنا عن الأصل الكنعاني، التالي:

((وهذه حياة سارة. مائة سنة وعشرون سنة وسبع سنين سنوات حياة سارة. وتموت في قرية أربع، هو حبرون، بأرض كنعان. ودخل أبرهم ليندب ساره

أ أي في علاقة نسب.

ب ومن غير المستبعد أن العهد القديم وظف المفردة بمعنى مجاز هو (لَصَقَ) – أنظر ((غرا) ـ بالقلب والاستبدال عن (جار)؟)، أي (لَصُقَ)، ومنها (الغِرَاء)، أي الصمغ الذي يلصق به.

وليبكيها. ويقوم أبرهم من أمام ميته وتحدث إلى بني حت قائلا: 'موحد [جر] ونزيل أنا معكم.[9] أعطوني أتملك قبرا معكم لأدفن ميتي من أمامي'. فيجيب بنو حت أبرهم قائلين: 'سمعا سيدنا، رجل ألهان أنت بوسطنا، في أفضل قبورنا ادفن ميتك، لا أحد منا يمنع قبره عنك لتدفن فيه ميتك'. فقام أبرهم وانحنى لأهل الأرض، لبني حت، وتحدث إليهم قائلا: 'إن كنتم تقبلون أن أدفن ميتي من أمامي فاسمعوا لي واطلبوا من عفرون بن صوحر أن يعطيني مغارة المكفله التي له في أقصى حقله بثمن كامل، لتكون قبرا أملكه بوسطكم. وكان عفرون يقيم في وسط مع بني حت، فأجاب عفرون الحتي أبرهم على مسامع كل بني حت الذين جاؤوا إلى مجلس باب المدينة قائلا: 'لا يا سيدي، اسمع لي. الحقل وهبته لك، والمغارة التي فيه أيضاً. هذه هبة لك مني بمشهد من بني قومي، فادفن ميتك'.

فانحنى أبرهم أمام أهل تلك الأرض، وقال لعفرون على مسامعهم: 'ليتك تسمع لي، فأعطيك ثمن الحقل. خذه مني فأدفن ميتي هناك'. فأجاب عفرون أبرهم: 'اسمع لي يا سيدي. أرضي تساوي أربع مائة مثقال فضة، فأي قيمة لها بيني وبينك؟ أدفن ميتك فيها'. فسمع أبرهم لعفرون ووزن له الفضة التي ذكرها على مسامع بني حت، أي أربع مائة مثقال فضة مما هو رائج بين التجار.

فأصبح حقل عفرون الذي في مكفله التي تقع مقابل ممرا: الحقل والمغارة التي فيه وكل الشجر الذي بحقل؟ بجميع حدوده المحيطة به ملكا لأبرهم بمشهد من كل بني حت الذين جاؤوا إلى باب المدينة. وبعد ذلك دفن أبرهم سارة امرأته إلى؟ مغارة حقل المكفله؟ مقابل ممرا، هو حبرون، في أرض كنعان. وهكذا انتقل الحقل والمغارة التي فيه من بني حت إلى أبرهم ملكا لقبر)).

قبل البدء بتحليل النص من الضروري الانتباه إلى أنه يربط أبرهم [ءبرهم] المقيم مع بني حت، كائنين من كانوا، بأسماء مختلفة هي قرية أربع، حبرون، المكفلة [همكفله]، وممرا [ممرء]، والواقعة جميعها في أرض كنعان، كائنة أينما كانت.

الآن، نحن على قناعة بأن مجمل الرواية التوراتية عن أبرم المعرف بأنه هو أبرهم، مشكلة من قصص عديدة دمجت بعضها ببعض بهدف الإيحاء باستمرارية وتاريخية الروايات السابقة عنه وعن [ءبرم]، وكذلك بقصد تعريف العديد من الأشخاص الذين أطلق عليهم اسم [ءبرم / ءبرهم] بأنهم واحد. ولا شك أن أحد أهداف التدخل التعسفي في النص هو وضع أرضية تاريخية ـ لاهوتية لإضفاء خلفية تاريخية سرمدية لأسس تقديس المواقع المذكورة، علما بأن كمال الصليبي بحث هذه المسألة بإسهاب

في مؤلفه الثاني عن جغرافية التوراة،[10] وليس لدينا ما نضيفه إلى إبداعه. ويتضح هذا المزج عند مقارنة سفر التكوين 23 عن أبرم/ أبرهم بالقصص الواردة عنه في إصحاحات أخرى من نفس السفر حيث يلاحظ وجود اختلافات جوهرية.

لكن قبل عقد المقارنة نود لفت الانتباه إلى أن القائمين على الترجمة العربية ارتكبوا أخطاء عديدة، ومنها على سبيل المثال ترجمة المقطع (23: 19) على النحو التالي: ((وبعد ذلك دفن أبرهم سارة امرأته في مغارة حقل المكفيلة تجاه ممرا، وهي حبرون، في أرض كنعان)). لكن بالعودة إلى النص الكنعاني الأصلي نجد أنه يوظف أداة الإشارة المذكر [هوء] ورديفها بالعربية (هو)، بما يعني أنه يطلق على حقل المكفله اسم حبرون، وليس على ممرا كما يفهم من الترجمة العربية آنفة الذكر والتي وظفت أداة الإشارة المؤنثة، ولأسباب لم نتمكن من معرفتها. ومن الواضح أن هذا المقطع أُدخل على النص لأنه يطلق على الموقع الجغرافي (ممرا) اسم حبرون، بينما نعرف أن الأخير كان في مطلع النص اسما لشخص هو 'أربع'.[أ] كما ارتكب القائمون على النسخة العربية خطأً آخَرَ لأنهم غيروا أداة الإشارة المذكر (هو / [هوء]) إلى المؤنث (هي). ويبدو أنهم اعتقدوا أن المقصود بالقول [قريت ءربع][ب] اسماً كاملاً لأنه فاتهم أن المقصود القول بأن ساره هذه توفيت في قرية {يمتلكها شخص اسمه} أربع.

الآن إلى الشواهد البنيوية واللغوية التي تثبت أن النص مركب من روايات عديدة دمج بعضها إلى بعض ـ لكي تشكل أرضية تاريخية لمطالب لاحقة. فعلى سبيل المثال يقول سفر الخروج (6: 18) إن حبرون آنف الذكر ينحدر من نسل اللاويين وينسبه إلى موسى وهرون، بينما يفهم من نص سفر التكوين (23) بأنه من بني حت، كائنين من كانوا، لأن القرية موضوع الحديث التي تحمل اسمه وقعت في أراضي أولئك القوم. وبالإضافة إلى ذلك هناك حقيقة أن الإشارة إلى حبرون هذا ترد قبل ولادة الأسباط أصلا، فكيف صار من نسل موسى وهارون؟ أو لنقل أن هذا النص يحوي إشارة غاية في الأهمية لعدم وجود علاقة بين الطرفين.

وفي الوقت الذي يفيد فيه الإصحاح (23: 2) من سفر التكوين أن حبرون هو اسم علم، نجد أن سفر التكوين (13: 18) يعرفه على أنه اسم بقعة جغرافية على ما يبدو ـ ليس بالضرورة اسم مستوطنة بشرية لأنه يقول هناك التالي: ((فانتقل أبرهم بخيامه ويقيم

أ تعرف تقليديا بأنها هي مدينة الخليل بفلسطين المحتلة، وهذا تأويل.

ب الصيغة في حالة الإضافة لأن حرف الهاء تحول في الكلمة الأولى إلى تاء.

ببلوطة ممرا التي بحبرون، وأقام هناك مذبحا ليهوه)). كما نلاحظ أيضاً أن هذا المقطع التوراتي لا يشير إلى قرية (أربع) بالعلاقة مع حبرون أو ممرا، بما يؤيد رأينا بخصوص استقلالية النص عن غيره، آخذين بعين الاعتبار أنه لا يشير إلى أبرهم وإنما إلى أبرم، وهما شخصان مختلفان، على ما نرى.

ونتذكر هنا أن الاسم ((قرية أربع) [قريت ءربع]) مرتبط هنا بقوم بني حت وبشخص اسمه عفرون بن صوحر، لكننا لا نعثر على هذا الربط في نصوص أخرى ترد فيها الإشارة إليه أو إلى [حبرون]، رغم أن سفر يشوع (14 : 15) على سبيل المثال يربطها ببني العنق [بني هعنق]، أو العناقيين، وفق الترجمة العربية المعتمدة، وليس ببني حت. ولا شك بعدم وجود أية أسس تاريخية للرواية لأنها تحوي الكثير من التناقضات مع الحكايات الأخرى المرتبطة ببني حت وغيرهم بما يجعلنا نرجح أن هدف إدخالها في التوراة هو إعطاء تبرير تاريخي ـ جغرافي لتقديس مكان محدد يحدد بأنه حقل أو مغارة [همكفله] يروى أن أبرهم وزوجه دفنا بها.

وهناك من العلماء الكتابيين من يرى أن سفر التكوين (23) آنف الذكر، والذي يروي كيفية تحصيل أبرهم موقعاً لدفن زوجه في مغارة المكفله [همكفله]، هو إكمال لرواية الإصحاح (15) التي تتحدث عن وعد إله التوراة لأبرم بمنح نسله (أرض الميعاد) التي ليست لهم، ويكون «نسله» غريباً [جر] فيها. لكننا لا نوافق على هذا بسبب وجود العديد من المشاكل البنيوية المستعصية أولها أنه لا يتحدث عن أبرم وإنما عن أبرهم. ثانيا، النص لا يتحدث عن كون أبرهم هذا متغرباً في قرية شخص اسمه أربع، والمعرف بأنه هو [حبرون]. ثالثا سفر التكوين (15 : 16) يربط الأرض التي سيكون فيها نسل أبرم غرباء بالأموريين، وهي إشارة لا نعثر عليها في الإصحاح (23). رابعا، يقول الأخير بأن أبرهم اشترى أرضاً كانت ملكا لعفرون بن صوحر الحتي وذلك يجعله من القوم وليس غريباً، أي أجنبياً، وهو الفهم التقليدي للإصحاح (15) من سفر التكوين.

لهذا وغيره من الأسباب نحن على قناعة بأن رواية سفر التكوين (23) مستقلة تماما عن قصة الإصحاح (15)، ويكون الهدف من إقحامها في النص تبرير اعتبار مغارة المكفله قدساً توراتياً. أما الهدف الأعم فهو إضفاء شرعية تاريخية على أمر لم يحصل بعد. سوف نتوقف الآن لأننا نعتقد بأننا قدمنا ما يكفي من البراهين اللغوية التي تثبت أننا نتعامل مع نصوص مختلفة وننتقل إلى تقصي معنى المفردة [جر].

آخذين بعين الاعتبار المكانة الخاصة والمتميزة لأبرم / أبرهم التوراة، نرى أن

الترجمة العربية لنص سفر التكوين (23: 3-5) الذي ينقل خبرا عن محاولته تحصيل موقع لدفن زوجه حيث يتوجه إلى بني حت، كائنين من كانوا، يجب أن تكون على النحو التالي: ((ويقوم أبرهم من أمام ميته ويتحدث إلى بني حت قائلا: 'موحد[أ] [جر] أنا ونزيل معكم. أعطوني أتملك قبرا معكم لأدفن ميتي من أمامي'. فيجيب بنو حت أبرهم قائلين: 'سمعا سيدنا، رجل ألهان أنت بوسطنا، في أفضل قبورنا أدفن ميتك، لا أحد منا يمنع قبره عنك لتدفن فيه ميتك. . . .')). إن الترجمة التقليدية التي تعطي معنى المفردة [جر] على أنه 'غريب' تتناقض تماما مع مكانة أبرم / أبرهم المتميزة - وفق النص. وانطلاقا من الموقع الاستثنائي والاحترام العميق الذي يناله ذلك الشخص في العهد القديم، فمن الخطأ محاولة فهم المفردة [جر] خارج هذا الإطار. وعندما نوافق على صحة هذه المنهجية، يتبين أن مختلف الترجمات التقليدية تتعامل مع المفردة خارج إطار النص لأنها تظهر شخص أبرهم بطريقة تتناقض مع التكريم الذي تكنه التوراة له. فترجمة القول المنسوب إليه [جر وتوشب ءنكي عمكم] إلى ((. . . .أنا غريب ونزيل بينكم. . . .)) يظهره وكأنه يحاول استدرار عطف بني حت، رغم أن ردهم عليه يثبت العكس، وبأنه كان يتمتع عندهم باحترام شديد. وبكلمات أخرى، إن الترجمة التقليدية للنص، أو لمقاطع منه، تعطي انطباعاً بأن هدف الرواية نقل خبر عن كيفية تعامل بني حت مع الضيوف أو الغرباء، وهذا أمر غير وارد، ولذلك علينا استشارة النص التوراتي الأصلي.

قلنا إن سبب إضافة الرواية في النص (23) هو تقديم أرضية تاريخية لتبرير اعتبار أصحاب التوراة مغارة حقل المكفله قدساً. ويظهر هذا الأمر من خلال رد بني حت على أبرهم الذي طلب منهم تمليكه قبرا في أرضهم لدفن ميتته سارة بالقول: ((. . . .'سمعا سيدنا، رجل ألهان أنت بوسطنا، في أفضل قبورنا ادفن ميتك. . . .')).[11] إن فهم المقصود بهذا النص يتطلب الإجابة عن السؤال: إذا كان أبرهم هذا غريباً عن بني حت، أي أجنبياً، فلماذا اعتبروه رجل ألهان؟[ب] ولماذا قدموا له على الفور مكاناً ليقبر زوجه وسط آبائهم؟ من الممكن أن يفهم من سياق النص أن أبرهم هذا كان غريباً بمعنى أنه لم يكن من بني حت، لكن هذه مسألة أخرى. إن التعظيم أو الاحترام الذي أظهره قوم بني حت له لم يكن مرده كونه أجنبياً غريباً وضيفاً عليهم، وهو الفهم التقليدي، وإنما بسبب

أ أو (مؤمن).

ب وفق الترجمة التقليدية «الله».

إيمانه وموقعه الديني، وهو ما يفسر قولهم له: (رجل ألهان أنت). ولا شك أن أبرهم هذا كان على علم بمكانته بينهم وموقعه عندهم، ولولا ذلك لما توجه إليهم بطلب يمكن أن يرفض ويعني بالتالي إهانة لشخصه.

وعلينا أيضاً التذكر بأن أبرهم هذا لم يكن متميزاً عن بني حت لأنه كان يتكلم معهم بنفس اللغة وكان يتعبد لإلههم ألهان. ولو كان حقا مختلفاً أو غريباً عنهم لما وافقوا على بيعه قطعة أرض لدفن زوجه بينهم. فبغياب التميز الديني واللغوي، تفقد المفردة (غريب) أي معنى لها. صحيح أن أبرهم لم يكن من بني حت، لكن النص يتعامل مع مسألة لاهوتية وهي سبب اعتبار التوراة (حقل مكفله) مكانا قدسا.

لكل هذه الأسباب نحن على قناعة بأن المقصود بالمفردة [جر] في هذا النص ليس (غريب) وإنما (مؤمن / موحد). ويبدو أن أبرهم هذا انتقل إلى التعبد إلى نفس إله بني حت لأنه يشير إلى الذات الإلهية باسم ألهان [ءلهيم]، وليس باسم يهوه.

وبالإضافة إلى ما سبق من براهين توضح معرفة التوراة وكتبتها بمسألة الاعتناق أو الهداية واحتوائها لمفردات ذات علاقة، نذكر بمجموعة من الأمور الأخرى التي تؤيد، على ما نرى، وجهة نظرنا وصحة اجتهادنا ومن ذلك مثلاً قول سفر التكوين (28:19) إن يعقوب/ إسرءيل، أطلق الاسم (بيت إيل)، أي (معبد الإله إيل) على المكان الذي تراءى فيه إلهه له. فلو كان «أبو الأسباط» هذا متعبدا ليهوه منذ البداية، لكان من الطبيعي أن يطلق على ذلك المكان اسم (بيت ياهو) أو (بيت يهوه) مثلاً.

كما نذكر بأن خرافة سفر التكوين (32:22-29) عن أصل معنى الاسم (إسرءيل [يسرءل]) لا تفسره اشتقاقا من يهوه، بل تعيده إلى الاسم العام (إيل) الذي وظف للدلالة على الذات الإلهية. أي أن بني إسرءيل انتقلوا في مرحلة لاحقة إلى التعبد ليهوه.

والأمر ذاته ينطبق على موسى. فالروايات عن قيادته عملية الفرار من مصريم توضح أنه لم يكن متعبداً ليهوه منذ البداية. فسفر الخروج (6:2-3) ينقل قول إله التوراة له: ((أنا ظهرت لأبرهم واسحق ويعقوب بأني إيل شَداي وأما باسمي يهوه فلم أُعرَف عندهم)). أي أن تَعَرُّف موسى التوراة ولفيفه على يهوه تم بعد فرارهم من مصريم، كائنة أينما كانت، وبما يعني أن موسى نفسه كان مهتدياً ليهوه. وهذا يعني أيضاً أن كتبة التوراة ومحرريها انتقلوا إلى التعبد ليهوه في مرحلة لاحقة ـ ربما إبان الاحتلال الفارسي لفلسطين. وهو ما يبدو دافع نص سفر يشوع (24) المخصص للتذكير بأن أجداد

الأسباط لم يتعبدوا ليهوه، ومن ذلك الكلام المنسوب ليشوع في الإصحاح (24 : 14) من السفر الذي يحمل اسمه والقائل: ((فالآن اخشوا يهوه واعبدوه بكمال وأمانة وانزعوا الآلهة الذين عبدهم آباؤكم في عبر النهر وفي مصريم واعبدوا يهوه)).

والآن وقد وصلنا في تقصينا إلى سفر الخروج، نود استئناف البحث في معنى المفردة [جر] وسنقدم تالياً استشهاداً آخَرَ من الإصحاح (12 : 47–49) الذي يشير إلى تعليمات وضعها الكهنة على لسان إله التوراة يهوه لبني إسرءيل بخصوص أهلية الأشخاص المصرح لهم دينيا الاحتفال بعيد الفصح، وبالتالي تناول الطعام المعد خصيصا لهذه المناسبة. يقول النص التوراتي التالي: ((كل جماعة إسرءيل يصنعونه. وإذا جاورك مهتدٍ [يجور ءتك جر] وصنع فصحاً ليهوه، فليختتن كل ذكر. عندها يقرب لجماعته ويكون كأصيل الأرض. وكل قلف لا يأكله. شريعة واحدة تكون لأصيل ولمعتنق [لجر] المهتد [هجر] بوسطكم)).[12] لقد ترجمنا التعبير [جر هجر] إلى (معتنق المهتدي) لأننا نعثر فيه على المقارنة اللغوية الواردة في النص الأصلي، آخذين بعين الاعتبار قولنا إن بني إسرءيل لم يتميزوا عن محيطهم السكاني إلا من ناحية التعبد وما يرتبط به من طقوس، وإن بين أيدينا نصاً دينياً يقدم توجيهات الكهنة حول مسألة محددة هي أهلية أفراد أو جماعة ليست من بني إسرءيل أرادت الاحتفال بعيد الفصح للإله يهوه.

ومن غير الممكن قبول الترجمة العربية التقليدية للقول [جر هجر] إلى (الدخيل النازل) لأسباب عديدة أولها أن [جر] الأولى ليست مسبوقة بأداة التعريف التوراتية، أي حرف الهاء، ورديفها العربي (ال) التي أضافها المترجمون إلى النص العربي. ثانيا، إن المفردة [هجر] لا يمكن أن تعني هنا (النازل، النزيل) بمعنى (مستجير). وفي حالة أن المقصود بالمفردة [جر] فعلا (غريب)، يفقد النص محتواه الديني بشكل كامل لأنه كما قلنا سابقا، ينقل تعليمات محددة بأهلية جماعات محددة للاحتفال بالفصح، وهو أهم الأعياد التي ثبتها الكهنة في التوراة. ولا شك أن كاتبي النص ومحرريه أرادوا عقد مقارنة بين عِبَاد يهوه من بني إسرءيل من جهة، والمتحولين أو المهتدين إليه من غير الإسرءيليين من جهة أخرى.

وبالإضافة إلى ما سبق، توضح الطبيعة المناظرِة للقول: ((شريعة واحدة تكون لأصيل ولمعتنق المهتدي بوسطكم)) بأنه وجد جدل فيما إذا وجب اعتبار ممارسة الختان شرطاً أساسياً لقبول مُهْتَدٍ ما، ليس من بني إسرءيل. ولولا أنه وُجِدَ اتجاهان

متضاربان بين مؤيد ومعارض، والذي تثبت لاحقاً في المسيحية الرسولية، لما وجدت حاجة إلى التمسك بهذا الطقس ـ وسنعود إلى المسألة عند الحديث عن الختان في قسم لاحق من المؤلف. المقارنة هنا إذن بين عِبَاد يهوه من بني إسرءيل المفترض أنهم تعبدوا له من البداية وبين المهتدين إليه من غيرهم، وهو ما جعل كاتبي النص يقولون بأن المعتنق يصير بمجرد ممارسة الختان مثل أهل الأرض من بني إسرءيل، وبأنه لا توجد شريعتان؛ واحدة لبني إسرءيل وأخرى لغيرهم من المعتنقين أو المهتدين.

في الوقت نفسه نرى أن هذا التعليق الكهنوتي يفرض التفريق بين صنفين من المهتدين، أولهما المؤمن الذي تحول لعبادة يهوه لكن دون أن يمارس الختان،[1] وثانيهما المهتدي «الكامل» الذي قَبِلَ التقيد بكافة الطقوس التي أدخلها الكهنة. ولكن في حالة قبول الرأي التقليدي القائل بأن معنى المفردة [جر] هو (غريب، أجنبي، ليس من بني إسرءيل)، فمن الصعب فهم من المقصود بهذا، ولماذا أراد أن يحتفل بالفصح ليهوه في المقام الأول. كما ويمكن أن نسأل: هل المقصود هنا أي شخص وثني أو متعبد لمجموعة من الآلهة، لكنه أراد التعبير عن امتنانه لمضيفيه عبر تقديم أضحية لإلههم؟ هذا الفهم لا يجوز إطلاقاً. لكن المشكلة تُحل، على ما نرى، في حالة قبول فهمنا لحرفية وروح المفردة. ولا نستبعد أن هذه المجموعة استمرت تقليدياً في الاسم العائلي العربي (جار الله) حيث يكون المقصود هنا معتنقي الإسلام من الموحدين.

ننتقل بتقصينا عن معرفة التوراة وترحيبها بالمعتنقين والمهتدين لليَهْوِيَّة إلى المفردة الثانية، أي [هنكري] ونبدأ بمناقشة نص سفر الملوك الأول (8: 23-53) الذي ينقل، على ذمة الراوي، صلاة منسوبة إلى شْلُمُه الملك، المعرف تقليديا بأنه هو سليمان النبي، بمناسبة إتمامه بناء هيكل، أي معبدٍ ليهوه. وما يهمنا لموضوع بحثنا هنا المقطع (37-43) الذي ينقل التماسه لإله التوراة بأن يستجيب لتضرعات بني إسرءيل والمهتدين حيث يقول التالي:

---

[1] من الواضح أن هذا النص التوراتي أيضا يفرق بين صنفين من المهتدين أولهما المؤمن بيهوه دون أن يختن، والمسمى [يرءي ءدوني / يرءي يهوه] - في الترجمة العربية، (خائفو الرب / متقو الرب)، والمشار إليهم في سفري ملاخي 6:16؛ والمزامير 15؛ 22؛ 23؛ 12:25؛ 11:115 وغيرهما. ومن المعروف أن النصرانية الرسولية لا تفرض الختان، وربما نجد جذورها هنا. أي أن هذه الديانة لم تكن تفرعا من إحدى الطوائف اليهودية، وإنما إحدى الاتجاهات المنبثقة عن اليَهْوِيَّة. أما الصنف الثاني من المهتدين، فهو «الكامل»، أي الذي آمن بإله التوراة يهوه وخضع لطقس الاختتان.

((37 وإذا حدث في الأرض جوع أو وباء أو جفاف
أو يرقان أو جراد أو سل،
وإذا حاصرهم أعداؤهم في أية مدينة من مدنهم،
أو نزلت بهم آفة أو داء،

38 وإذا ندم أي من بني إسرءيل شعبك في قلبه على ما فعل من سوء
فصلّى إليك وتضرع باسطا يديه نحو هذا البيت

39 وأنت تسمع
السماوات مكان مقامك،[13]
واغفر
وأعن مجازيا كل واحد بحسب عمله ومعرفتك ما في قلبه،
لأنك أنت وحدك تعرف جميع قلوب البشر،

40 ليخافوك كل أيام حياتهم
على هذه الأرض
التي أعطيتها لآبائنا، 41 وكذلك إلى المهتدي [ءل هنكري] الذي ليس
من شعبك بني إسرءيل
هو أتى من أرض بعيدة لأجل اسمك

42 لأنهم يسمعون! اسمك العظيم
ويدك القديرة
وذراعك الممدودة،
وجاء وتوجه إلى هذا البيت

43 أنت تسمع
السماوات مكان مقامك
وعملت ككل الذي يلتمسه منك هذا المهتدي [هنكري]
لتعرف جميع شعوب الأرض اسمك
ويخافوك مثل بني اسرءيل شعبك
ويعلموا أن اسمك على هذا البيت الذي بنيته لك)).

يلاحظ هنا أن النسخة العربية من (الكتاب المقدس) تترجم المفردة [هنكري]

الواردة في المقطعين 41 و 43 إلى (غريب). لكننا نعود لنشدد على ضرورة فهم المقصود بأي مفردة ضمن سياق النص الذي يتحدث في المقطع الأول عن [هنكري] بأنه ليس من شعب يهوه، بينما يشير إليه في المرة الثانية إليه بأنه يلتمس إله التوراة حتى تعرف كل شعوب الأرض اسمه ويخافونه - مثل بني إسرءيل قومه. ومن الواضح أن ترجمة العلماء الكتابيين للنص مقيدة هنا أيضاً بمفاهيم تأويلية، وهو ما جعلهم يشرحون المفردة [هنكري] لتعني (الأجنبي، الغريب)، أي افتراض وجود ترادف بين المفردتين أو المصطلحين التوراتيين [هجر] و[هنكر]. وقد استعان أهل الاختصاص في تحديدهم لهذا المعنى بالعديد من اللغات «السامية» ومنها الآرامية [نكريء] بمعنى (غريب)، والآشورية [نكرو] بمعنى (عَدُوّ)، والعربية (نَكَرَ) بمعنى (عدم التَعَرُّف). ونرى أن قَصر علماء التوراة البحث عن المقصود في هذه المعاني فقط تعسفي لأنه حصر ضمن إطار التأويلات التلمودية التي تتعامل مع الموقف الواجب اتخاذه من الأميين [جويم]. في الواقع ثمة ترادف بين المفردتين [جر] و[هنكر]، لكن ليس وفق الفهم التقليدي. وهنا نعود إلى اللغة العربية باحثين فيها عن مساعد لفهم المقصود، ونعثر عليه فورا في قول ابن منظور أن التَنَكُّر يعني (التَغَيُّر - إلى مجهول). ونحن نرى أن هذه المفردة تحمل، ضمن سياق النص، معنى دينياً. وعلى ذلك وجب أن تكون ترجمة النص على نحو ما أوردناه أعلاه.

ننتقل الآن إلى المفردة الثالثة ذات العلاقة، أي [لوه]، وسنحاول فهم معناها الدقيق بمعالجة بعض النصوص التوراتية ونبدأ بسفر إشعيا (56 : 3-8)، القائل ـ وفق الترجمة التقليدية: ((ولا يقل ابن المعتنق المهتد إلى يهوه قائلا: فصلا فصلنا يهوه من علا شعبه. ولا يقل السريس[14] أنا شجرة يابسة لأن يهوه قال: للسريسيين الذين يحافظون على السبت ويختارون ما يرضين أعطيهم في بيتي وفي داخل أسوار مدينتي جاها واسما يكون خيراً من البنين والبنات. اسما أبديا لا ينقطع ذكره. وأبناء المهتدين الملتفين حول يهوه ليخدموه، وليحبوا اسم يهوه ليكونوا له عبيدا، كل الذين يحفظون يوم السبت لئلا ينجسوه ويتمسكون بعهدي آتي بهم إلى جبل قدسي وأفرحهم في بيت صلاتي ومحرقاتهم وذبائحهم مقبولة على مذبحي لأن بيتي بيت صلاة يدعى لكل الشعوب. . . .)).[أ] ومن الواضح أن القائمين على النسخة العربية ارتكبوا نفس الخطأ عندما ترجموا المفردة [هنكر] إلى (غريب / أجنبي). لكن في حالة قبولنا لهذا الفهم

أ إن إشارة النص إلى محرقات وذبائح توضح عبث المحرر به حيث علمنا من قسم سابق أن أنبياء الكتب الموحدين عارضوا هذا الطقس.

فإننا نواجه مشكلة التعرف إلى هوية هذا «الغريب»؛ فمن هو؟ لكن حيث من الواضح هنا أن هذا النص مخصص لنقل تعليمات دينية محض ومواقف إيجابية تجاه مجموعات محددة من الناس، منهم السّريسيّون المتعبِّدون ليهوه ويلتزمون بتعاليم يوم السبت! ويمارسون الختان، في مواجهة رفض قبولهم كمهتدين من قبل تيارات أخرى منهم التثنويون.[1] ومن الواضح أيضاً أن أنبياء التوراة عنوا بالمصطلح (إسرءيل) جامعة دينية وليس «قومية» أو عرقية.

وبالإضافة إلى خطأ المترجمين في اعتبار أن المفردة [هنكر] تعني غريباً، يلاحظ أيضاً أن النص العربي وظف حرف الجر (ب) بدلا من (على) كرديف لأداة الجر الكنعانية [عل] الواردة في النص التوراتي. ويبدو أن المترجمين أدركوا أن استخدام الرديف العربي الصحيح يشوه من بنية الجملة لأنهم ارتكبوا خطأ ثالثا بترجمتهم المفردة [لوه] إلى (اقترن). إن فهمهم الخاطئ هو ما قادهم لافتراض أن حرف الجر الكنعاني [ب] يمكن أن يترجم إلى (على) في العربية. لكن في الحقيقة أن المفردة [هنلويم] هي بصيغة الجمع لاسم الفاعل من [لوه] مسبوقة بأداة التعريف، أي حرف الهاء، ورديفها العربي هو (لوى) بمعنى (الجَدْل / الالتفاف)، والأخير هو الارتباط الوثيق والاتحاد القوي. وحيث أن النص ينقل تعليمات لاهوتية بخصوص جماعات مهتدية مرحباً بها كمتعبدة ليهوه، فمن الواضح أن المقصود هنا المهتدون الذين التفوا على إله إسرءيل، أي الذين تحولوا إلى عبادته. ونرى دعماً لصحة اجتهادنا في قول النص أن بيت إله التوراة مفتوح لكل الشعوب بما يعني وبشكل لا لبس فيه أن باب الاعتناق مفتوح للجميع. كما يتبين أن هذا المقطع ينتقد أي تمييز بين أتباع يهوه «الأصليين» وبين الرعيل اللاحق! أي المهتدين أو المتحولين إليه. ومما يؤكد فهمنا هذا أن رؤيا إشعيا «الثاني» تبشر بيوم جديد يتساوى فيه أوائل المؤمنين بيهوه مع المهتدين إليه.

والأمر ذاته ينطبق على الإصحاح (2:10-12) من سفر راعوث [روت] المؤابية، أي جدة داود بن يسي، حيث يقول إنها لقيت تعاطف شخص يُعَرَّف باسم بوعز من

---

[1] سفر التثنية (23:1-3) القائل: ((لا يدخل مخصي بالرض أو مجبوب في جماعة يهوه)) يشير إلى قبول مهتدين، وإن وضع الكهنة شروطاً على مظهرهم وصحتهم.
وتوضح هذه المقاطع أمراً هاماً آخَرَ هو وجود شروط كهنوتية لقبول الراغبين في التعبد ليهوه، أي وفق التعاليم الاقتصارية التي لم يعرفها أنبياء التوراة بما يثبت برأينا أن التوراة تحوي العديد من الاتجاهات الدينية.

عشيرة أليمالك الذي خَدَمَت في حقله. وفي مجال الاعتراف بجميله، تسجل الترجمة العربية التقليدية قول راعوث: ((كيف وجدت نعمة في عينيك حتى تنظر إليَّ وأنا غريبة {[وءنكي نكريه]}))) حيث تترجم المفردة التوراتية [نكر / نكري]، وبصيغة المؤنث [نكريه]، تقليدياً إلى (غريب / غريبة، أجنبي / أجنبية). لكن هذا الفهم التقليدي قسري تماما ولا يمكن أن يستقيم في هذا المقام لأنه يحاول فرض معنى خارج إطار النص. والسبب أن الفقرة التالية تنقل جواب مستخدمها: ((لأنكِ. . . .تَرَكْتِ أباكِ وأمكِ وأرضَ مولدكِ وسِرتِ إلى شعب لم تعرفيه سابقا. . . .وليكن أجركِ كاملا من عند يهوه إله إسرءيل الذي جئتِ لكي تحتمي تحت جناحيه)). هذا الحوار القصير يوضح، في رأينا، أن سبب تعاطف بوعز هذا مع روت هو أخذها بعبادة يهوه حيث تركت عائلتها وموطنها لكي تحتمي تحت جناحيه، أي لتصير من عباده. أي أن الرديف الصحيح والدقيق للمفردة التوراتية [نكريه]، يكون في هذه الحالة (مهتدية)، ووجب بالتالي ترجمة الجملة إلى: (كيف وجدت نعمة في عينيك وأنا مهتدية[15]).

وما يؤكد صحة اجتهادنا ورأينا في معرفة العهد القديم بعمليات اعتناق وتحول لليهوية، ورود الكثير من النصوص التي تشير إلى المسألة بعيداً عن أية تأويلات أو تفقهات لغوية. فعلى سبيل المثال ينقل سفر إرميا (1:5) القول بأن إلهه أرسله إلى الأُمِّيِّين [جويم]، أي إلى الشعوب كافة حيث يرى الرأي السائد أن المفردة التوراتية [جويم] تشير إلى من هم (ليسوا من بني إسرءيل)، وفي العربية (الأميين).[أ]

ومن المعروف للبحاثة الكتابيين أن نبي التوراة إشعيا كان ينتظر اليوم الذي تهتدي فيه الشعوب الأخرى، ومنها مصريم وأشور. فسفر إشعيا 19: 18-24 يقول التالي: ((وفي ذلك اليوم يكون في أرض مصريم خمس مدن تتكلم بلغة كنعان وتحلف ليهوه صبؤت[16] مدينة الشمس يقال لأحدها. وفي ذلك اليوم يكون مذبح ليهوه بوسط أرض

أ في النص العربي المترجم (الأمم). ومن الجدير بالملاحظة أن المصطلح (أمي) يرد في القرآن للإشارة إلى من ليس لديهم كتاب، وهو ما يتضح بشكل كامل في الآية العشرين من سورة آل عمران والقائلة ﴿فإن حاجوك فقل أسلمت وجهي لله ومن اتبعن وقل للذين أوتوا الكتاب والأميين ءأسلمتم فإن أسلموا فقد اهتدوا وإن تولوا فإنما عليك البلغ والله بصير بالعباد﴾. ومن الواضح أن الأميين هم عكس الذين أوتوا الكتاب. والأمر ذاته ينطبق على وصف الآية (157) من سورة الأعراف للنبي محمد بأنه أمي. ومن غير الصحيح القول إن المقصود بالقول (أمي) في هذه الآية إن النبي محمد لم يكن يعرف القراءة والكتابة، وهي ليست موضوعنا هنا، وإنما التشديد على أنه ليس من أهل كتاب، أي أن رسالته ليست تكرارا لما كان موجوداً من قبله.

مصريم ونصب مرفوع ليهوه قرب تخومها. علامة وشهادة ليهوه صبؤت بأرض مصريم. فإذا ما صرخ المصرميون ليهوه صبؤت في ضيقهم، أرسل لهم مخلصا ومحاميا فينقذهم. ويعلن يهوه عن نفسه لهم، فيعرفون يهوه في ذلك اليوم ويعبدونه بالذبيحة والتقدمة، وينذرون له نذورا ويوفون بها. مع أن يهوه ضربهم بقساوة، فإنه يشفيهم حين يرجعون إليه، ويستجيب لهم. وفي ذلك اليوم يكون طريق من مصريم إلى أشور، فتجيء أشور إلى مصريم، ومصريم إلى أشور، وتعبد مصريم مع أشور. وفي ذلك اليوم تكون إسرءيل ثالثا لمصريم وأشور، وهذا بركة بوسط الأرض)).[أ]

كما ينسب إلى نبي التوراة صفنيا ترحيبه باليوم الذي ستتعبد فيه مختلف الشعوب لإله التوراة حيث نقرأ في الإصحاح (3: 9-10) من السفر الذي يحمل اسمه التالي: ((لأني حينئذ أحول الشعوب إلى شفة نقية ليدعوا كلهم باسم يهوه)).

ومن المسائل المثيرة حقا أن التوراة نفسها تسجل أن بعض الأسباط «الفرعية» اهتدت لليَهْوِيَّة حيث نقرأ في الإصحاح (15: 9) من سفر أخبار الأيام الثاني القول: ((وجمع كل يهوذا وبنيامين والمهتدين [هجريم] معهم من أفرايم ومنسي ومن شمعون لأنهم نزلوا عليه من إسرءيل لرؤيتهم أن يهوه إلهه معه)). وفي حالة أن المفردة [هجريم] تعني هنا فعلاً (الغرباء)، فمن غير الممكن تفسير كيف يمكن وصف الأسباط أفرايم ومنسي وشمعون بأنها غريبة أو أجنبية، أي ليست من بني إسرءيل. واقع الأمر أن المفردة تعني هنا أيضاً (المهتدين) من هذه الأسباط، والمقصود من وجهة نظرنا ليس الذين أخذوا بعبادة يهوه، وإنما الذين قبلوا الالتزام بأسلوب التعبد وفق تعليمات كهنتها، علماً بأن هذا النص مرتبط بآسا ملك يهوذا الذي تكيل التوراة المديح له، والذي يقال إنه حكم يهوذا في الفترة الممتدة من عام (908 ق.م - 868 ق.م)، أي أربعين عاما!

وقبل أن ننتقل الآن إلى معالجة نصوص أخرى نرى أنها تشير إلى معرفة التوراة بوجود (معتنقين / مهتدين)، من المفيد التذكير بأن العهد القديم وظف الاسم إسرءيل للدلالة على حالات مختلفة. فعلى سبيل المثال يقول سفر التكوين (32: 29) إن إسرءيل اسم شخص هو يعقوب، والذي صار في النهاية اسماً للأسباط كلها؛ ويصير في سفر الملوك الأول (15: 25) اسم المملكة الشمالية فقط؛ وللدلالة على قادة أسباط عشر فقط حيث يستثنى منه يهوذا وبنيامين الذين قطنوا مملكة يهوذا في سفر الملوك الأول

أ لا شك أن القارئ يلاحظ تدخل (المحرر) الفظ في النص عبر حديثه عن مذبح ونصب. . .الخ. لكن الفكرة الأصلية، أي قبول اعتناق الآخرين، صحيحة.

(12 : 1)،[17] وبهذا يكون من الخطأ الكبير الافتراض بأن الاسم (إسرءيل) يدل على جماعة اثنية فقط.[18]

وهناك إشارات أخرى إلى مسألة الاهتداء والاعتناق القسري ترد في سفر أستير الذي يعود تاريخ تسجيله إلى رواية مختلقة أصلا، إلى القرن الثاني أو الأول قبل الميلاد. فالإصحاح (9 : 27) من هذا السفر الذي يذكر (عيد الفوريم) المقرر في 14/ 15 من شهر آذار من كل عام، يقول: ((أوجب اليهوذيون [هيهوديم] وقبلوا على أنفسهم وعلى نسلهم وعلى كل الملتفين [هنلويم] عليهم. . . .)). ومن الواضح من سياق النص أن المقصود بالقول [هنلويم عليهم] جماعة معينة هي المعتنقون، أي 'المتهوذون' وفق تعاليم كهنة يهوذا، وليس (الذين يلتصقون بهم / الملتصقين) كما تقول الترجمة العربية المعمول بها.[19] أي أن السفر يميز بين اليهوذيين [هيهوديم] «الأصليين» كجماعة أو طائفة دينية، وبين المهتدين من الأقوام الأخرى. ويُظهِر النص من ناحية أخرى أنه من غير الممكن أن المقصود باليهوذيين جماعة اثنية، لأنه ليس بإمكان المرء أن يغير من انتمائه العِرقي أو القومي. هذا النص يثبت أن التعبير أو المصطلح [هيهوديم] وظف للدلالة على سكان يهوذا وأيضاً للإشارة إلى طائفة دينية ليس إلا. أي أن المصطلح [هيهوديم] والذي يترجم تقليديا إلى «اليهود»، أضحى يشير إلى مجموعة سكانية ودينية في نفس الوقت، وحل بالتالي محل الاسم إسرءيل.

ونعثر في مقاطع أخرى من نفس السفر على برهان واضح وصريح بأن المصطلح أو الاسم ((يهوذيون) [يهوديم]) الذي كان يشير للتجمع القبائلي في مملكة يهوذا، صار اسماً جماعياً لطائفة دينية[أ] وليس ذا مضمون عرقي. فسفر أستر (8 : 17) يقول التالي: ((. . . .وكثيرون من شعوب الأرض تهوذوا [متيهديم] لأن رعب اليهوذيين [هيهوديم] وقع عليهم)).[20] وبغض النظر عن فهمنا للمفردة وعن لاتاريخية الرواية الواردة في السفر، فإننا نجد تصريحاً واضحاً بوجود أقوام تهوذت، أي أخذت بتعاليم كهنة يهوذا، وهو ما يشرح وصفهم بأنهم (متهوذون). وبمقارنة هذا النص بسابقه، نجد أن المفردة [متيهديم] قد وظفت هنا كرديف للمفردة [هنلويم]، بما يعني أن الأخيرة تعني فعلا (مهتدين، متحولين).

وفي الإصحاح (2 : 11)[21] من سفر زكريا الذي يرى بعض أهل الاختصاص أنه يعود

أ تُعرَف حاليا خطأ باسم (اليهود).

إلى فترة (الحرب الطائفية الأهلية الفلسطينية الأولى) التي اندلعت في القرن الثاني قبل الميلاد[أ] والتي سُجِّل فيها سفر أستير أيضاً، نقرأ حديثا لنبي التوراة هذا مع بنت صهيون، كائنة من كانت، نصه كما يلي: ((واهتدى [ونلوو] معتنقون [جريم] كثيرون إلى يهوه في ذلك اليوم وصاروا لي دعاة [لعم]. وسكنتُ بوسطك فتعلمين أن يهوه إله صبؤت أرسلني إليك)).[22] لكن الترجمة العربية التقليدية المسجلة في الهامش تحوي الكثير من الأخطاء التي أضاعت المعنى الأصلي بشكل كامل. فعلى سبيل المثال، من غير الممكن أن المفردة التوراتية [لعم] تعني (شعب) لأنها مسبوقة هنا بحرف الجر [ل]، وهو نفسه في العربية. ففي حالة قبول هذا الفهم التقليدي للمفردة وجب عندها ترجمة المقطع إلى (ويكونون لي لشعب!) بما يشوه النص ويجعله غير مفهوم. برأينا أن المقصود هنا صيغة الجمع من الكلمة [لع] المشهودة في التوراة بمعنى (حنجرة).[23] أي أن النص يستخدم صورة تعبيرية تشير إلى قيام المهتدين بالدعوة والتبشير بعقيدتهم الجديدة. أي أن هذا المقطع لا يشير إلى علم كتبة النص بوجود مهتدين فحسب، بل ويحوي أيضاً توجيهات إليهم بضرورة أن يقوموا بالتبشير لمعتقدهم الجديد.

ونعثر على إشارات أخرى للمهتدين في الإصحاح (11: 34) من سفر دانيال الذي يقول، وفق ترجمتنا، التالي: ((وبضيقهم يآزرون أزرا قليلا ويلتف حولهم كثيرون بقلب غير صادق)).[24] ونحن نرجح أن المقصود بالأخيرين موحدون اعتبروا من أتباع اليَهْوِيَّة، لكنهم لم يلتزموا بشرائع كهنة يهوذا.

وهناك في أسفار أخرى من العهد القديم نصوص تنقل بصريح العبارة علم كاتبيها بعمليات اعتناق واسعة النطاق. فعلى سبيل المثال إن قول سفر عزرا (9: 2) ((اختلط الزرع المقدس بشعوب الأرض)) يعني اعترافاً واضحاً بأن مهمة ذلك الوكيل الفارسي قد تجاوزها التطور التاريخي. ويؤكد هذا الأمر ما نُسِبَ للكاهن الآخر الذي يربط بالسبي، أي نحميا، حيث نقرأ في الإصحاح (13: 23–27) من السفر الذي يحمل اسمه أنه: ((في تلك الأيام رأيت اليهوذيين[25] الذين ساكنوا نساء أشدوديات وعمونيات ومؤابيات ونصف كلام بَنِيهِم باللسان الأشدودي ولم يكونوا يحسنون التكلم باللسان اليهوذي بل بلسان شعب وشعب. فخاصمتهم ولعنتهم وضربت منهم أناسا ونَتَّفتُ شعورهم)).

كما يتجدد عدم معرفة التوراة بوجود إسرءيل صافية عرقيا من سفر العدد (31)

أ في الخطاب الكتابي (الانتفاضة الحشمونية؟)

الذي يتحدث عن سبي اثنين وثلاثين ألف عذراء ضمت لإسرءيل، وذلك وفق قول سفر التثنية (21: 10-15) ((وإذا خَرَجتَ لمحاربة أعدائك . . . ورأيت في السبي امرأة جميلة الصورة واتخذتها لك زوجة. . .وتنزع ثياب سبيها عنها. . . .ثم تدخل عليها وتتزوج بها فتكون لك زوجة)). كما أن سفر التكوين 38 مخصص لمسألة زواج يهوذا بامرأة كنعانية. وبغض النظر عن خطأ التأويل الذي وقع فيه علماء التوراة، فمن الواضح أنها أضيفت للنص بهدف تبيين عدم وجود بني إسرءيل صافين عرقيا. أي أن الاختلاط بينهم وبين الشعوب الأخرى كانت مسألة قديمة للغاية. ومن المعروف أن إرميا كان ينتظر اليوم الذي تتحول فيه مصر وأشور لليَهْوِيَّة.[26] كما تنبأ نبي التوراة صفنيا في الإصحاح 3: 9-10 من السفر الذي يحمل اسمه مُرَحِّبَا باليوم الذي ستتعبد فيه مختلف الشعوب لإله التوراة.[27]

ويجب أن لا ننسى أن كل الأسماء المركبة لبني إسرءيل الواردة في العهد القديم حتى تأسيس مملكة داود، بل وبعض الملوك مثل يربعام، رحبعام، أبيام . . الخ لا تحمل الاسم يهوه،[28] بما يثبت أن مسألة التعبد له جرت في مرحلة لاحقة. أي أن بني إسرءيل وملوكهم وكهنتهم كانوا أنفسهم متحولين أو مهتدين ليهوه.

الآن نعتقد بأن شرحنا لمعنى المفردات [جر]، [نكر] و[لوي] قد ساعد في فهم العديد من المقاطع التوراتية، وأوضح أنها متقاربة في المعنى، وتعني في الكثير من الأحيان (مهتد، مؤمن، موحد). كما ونرى بأننا تمكنا من تقديم إثباتات كافية على معرفة التوراة بوجود معتنقين لليَهْوِيَّة، وأنها تعاملت مع طقوس اهتدائهم، ومن ذلك ممارسة الختان، وكذلك شروط السماح لهم الاحتفال بالفصح. كما توضح لنا وجود اتجاهين في اليَهْوِيَّة تجاه المعتنقين اعتبر أحدهما ممارسة الختان شرطاً لا غنى عنه لقبولهم، بينما كان الآخر لا يشدد عليه.

لقد تجاهل علماء الكتاب هذه الإشارات الواضحة للمعتنقين أو المهتدين، ليس بسبب نقص في معلوماتهم اللغوية وغير اللغوية، والتي لا نشكك في وسعها إطلاقا، ولكن بسبب إخضاع أبحاثهم لشروط الخطاب الكتابي. فيبدو أنهم اعتقدوا أن الاعتراف بأن العهد القديم يشير إلى عمليات اعتناق يشكك في النظرة المسيحية القائمة على وجود 'عهد جديد' يختلف عن سابقه من ناحية أنه مع الشعوب كافة. ويبدو أنهم رأوا في الاعتراف بأن العهد القديم يحوي إشارات إلى اتجاه قَبِلَ معتنقين أو مهتدين دون ختان ينتقص من المسيحية التي لا تفرض هذا الطقس على أتباعها.

هوامش (الاهتداء والاعتناق):

(1) في النص الأصلي [جر]، وسنعود لبحث هذا المصطلح في جزء تالٍ من المؤلف.

(2) وبالإنجليزية (Soujourner). ومن الجدير بالذكر أن هذا هو أصل اسم المركبة الأمريكية التي أنزلت على كوكب المريخ.

(3) ترد في العهد القديم بصيغ مختلفة هي [جر، جروت، مجوريم].

(4) في اليونانية (proselytos)، ويرادفها بالإنجليزية proselyte, convert بمعنى (مهتدي، معتنق).

(5) وفي اليونانية phoboumenos ton theon. كما يوظف العهد الجديد أيضا المصطلح proselytos، إلا أن مترجمي النسخة العربية استعاضوا عن المصطلح بالقول ((كسب واحد إلى الديانة)) - مثلا إنجيل متى 23: 15.

(6) بالبعد العشيري أو القبيلي للمفردة، ومنها مثلا سفر التكوين 15: 13 القائل، والترجمة لنا عن النص الكنعاني، التالي: ((ويقول لأبرم: ''اعلم عِلماً بأنك غريب [جر]. نسلك سيكون بأرض ليس لهم. . . .'')). أما الترجمة العربية المعتمدة فهي خطأ.

(7) أنظر مادة [جر] في *ThWAT*.

(8) سورة آل عمران 67 ﴿ما كان إبراهيم يهوديا ولا نصرانيا ولكن كان حنيفا مسلماً﴾؛ كما أن الآية 120 من سورة النحل تسجل ﴿إن إبراهيم كان أمة قانتا لله حنيفا ولم يكن من المشركين﴾.

(9) أو مؤمن / مهتد، وفي النص التوراتي [جر وتوشب ءنكي عمكم].

(10) (خفايا التوراة وأسرار شعب إسرائيل)، دار الساقي، لندن 1988[1].

(11) تقول الترجمة العربية المعتمدة التالي: ((اسمع لنا يا سيدي. الله جعلك رفيع المقام فيما بيننا، فادفن ميتك في أفضل قبورنا. . .))، لكنها خطأ، ويمكن التأكد من صحة قراءتنا بالعودة إلى النص الأصلي.

(12) قارن ترجمتنا بالنص الكنعاني التوراتي الأصلي.

(13) يبدو أن القول ((وأنت تسمع، السماوات مكان مقامك)) الوارد في المقطعين 39 و 43 هو ترديد من قبل جمهور المصلين.

(14) في النص الأصلي [هسريس] - بالسامك. والمقصود هنا (السريس) بمعنى (العقيم) وليس (الخصي) كما يرد في الترجمة العربية وغيرها؛ فمن المؤكد بأن الخصي لا يختن!

(15) أي ليست من بني إسرءيل «الأصليين».

(16) في الترجمة السائدة 'الرب القدير'.

(17) أنظر بخصوص هذه المادة الكتاب التالي:

Sachsse, E. *Die Bedeutung des Namens Israel - Eine quellenkritische Untersuchung* (Inauguraldissertation). Bonn 1910.

(18) أنظر حول كيفية توظيف التوراة للاسم تحت مادة [إسرءيل] في *ThWAT*.

(19) الترجمة العربية القائلة: ((فرض اليهود وأوجبوه على أنفسهم وعلى نسلهم وعلى كل من يتصل بهم أن لا. . . .)) ابتعدت بشكل كامل عن نص وروح الفقرة التوراتية. ونحن لا نفهم كيف يمكن تسمية سكان يهوذا بأنهم يهود.

(20) تقول الترجمة العربية التالي: ((. . . .وصار كثير من أمم تلك الأرض يهودا لأن خوف اليهود حل عليهم)).

(21) في النص التوراتي الأصلي، الإصحاح 2:15.

(22) النسخة العربية من (الكتاب المقدس) تترجم النص على النحو التالي: ((في ذلك اليوم ينتمي أمم كثيرون إلى الرب ويكونون لي شعبا، فيسكن في وسطك. هكذا تعلمين أن الرب القدير أرسلني إليك)).

(23) مثلا في سفر أمثال 2:23.

(24) الترجمة العربية المعتمدة تورد النص على النحو التالي: ((وعند سقوطهم ينالون قليلا من العون، وينكر كثير من الناس عليهم حقهم ويحتالون عليهم))، وهو خطأ.

(25) في الترجمة التقليدية المعتمدة، (اليهود)، وهذا خطأ.

(26) أنظر سفر إرميا 19: 18-24.

(27) والقائل: ((لأني حينئذ أحول الشعوب إلى شفة نقية ليدعوا كلهم باسم يهوه)).

(28) بل (عم)، وهي إحدى الصيغ العربية الجنوبية التي وظفت للدلالة على الذات الإلهية.

7 : 2) أصناف المعتنقين والمُتَهَوِّدين

مدخل

نلخص ما وصلنا إليه من نتائج حتى الآن بالقول إن العهد القديم يحوي نصوصاً لا تنقل معرفة كاتبيه بوجود مهتدين لليَهْوِيَّة، فحسب، وإنما أيضاً تعاليم تقول بأن مهمة التبشير لا تقع على عاتق أتباعها «الأصليين»! من بني إسرءيل فقط، وإنما أيضاً على المهتدين أو المعتنقين.

كما أمكن التعرف في نصوص محددة من العهد القديم على اتجاهين يَهْوِيَّين تعليميين بخصوص الطقوس التي وجب فرضها على المعتنق قبل الاعتراف بصحة هدايته. الاتجاه الأول اعتبر الختان شرطاً أساسياً للاعتراف بصحة هداية أو إيمان فرد معتنق، بينما لم يكن الاتجاه الثاني يعتبر ممارسة ذلك الطقس ضرورياً للقبول بشرعية الاعتناق، وهو الموقف الذي تتبناه المسيحية الرسولية.

ننتقل الآن إلى الجزء التالي من هذا الفصل للبحث في أصناف المهتدين أو المعتنقين حيث تشير كتب التراث الديني اليهودي إلى ((مهتدي الصدق) [جر صدق / جر صديق])، أي «المهتدي الكامل»، وإلى «نصف المعتنق»، أي ((المؤمن المقيم) [جر توشب])، ويضاف إلى هذين الصنفين من المعتنقين أو المهتدين ثالثاً تطلق عليه الكتابات الحاخامية، أي التلمودية، مصطلح ((معتنق الخداع) - [جري شقر]) والذي يعتبر، وكما يوحي الاسم، من «أنصاف» المعتنقين. كما تشير الكتابات التلمودية إلى صنف رابع من المهتدين يعرف باسم ((خائفي يهوه / خائفي السماوات) - [يرءي يهوه / يرءي شميم])، والذين يعتبرون تقليدياً أيضاً من «أنصاف» المعتنقين؟ رغم عدم توافر معلومات عن تفاصيل مذاهبهم وعقيدتهم وسبب تعريفهم بمصطلح مختلف عن الجماعات الأخرى.

كما ويشير سفر أعمال (16:13) من العهد الجديد[1] من جهته إلى مجموعة من المتعبدين المؤمنين بالقول: ((فقام بولس وأشار بيده وقال: 'يا بني إسرءيل، ويا أيها الذين يتقون الرب[2]، اسمعوا')). وتقول ملاحظة الحاشية في (الكتاب المقدس) عن هذه المجموعة التالي: ((الذين يتقون الله: هم الذين أخذوا عن اليهود إيمانهم بالله الواحد وبعضا من ممارساتهم، لكنهم غير المعتنقين،[3] أي الذي اعتنقوا الدين اليهودي)). أما النص اليوناني الأصلي[4] فيطلق على هذه المجموعة اسم (الذين يتقون الرب).[5] ويلاحظ أن العهد القديم يشير في العديد من النصوص إلى مجموعة من الناس بالمصطلح

(خائفي يهوه) حيث نقرأ في سفر المزامير: ((النَّمّام محتقر في عينيه، ويُكرِم من يخاف يهوه. . . .))،[6] علماً بأن بعضها يشير إلى هذه المجموعة بالمصطلح (خائفي ألهان).[7]

وتواجهنا الآن مشكلة في كيفية تعريف هذه المجموعة حيث يرى بعض أهل الاختصاص بأنها نفسها التي يطلقون عليها اسم (أنصاف المعتنقين)، بينما يرى آخرون بأن ما يرد في التوراة ليس بمصطلح.[8] ويرى أصحاب الرأي الأول أن المقصود بجماعة (خائفي الرب) جماعات الأميين الذي انجذبوا إلى ما يسمونه بالتوحيد اليهودي (كذا)، لكنهم لم يُعتَبروا مهتدين لأنهم رفضوا ممارسة الختان، وأنه عندما زار بولس الرسول أماكن التعبد التقى ثلاث مجموعات هي اليهود، المعتنقون، و(خائفو الرب)، وأن الطرف الأخير لم يُعتَبر يهوديا ـ يهوذيا بالأحرى ـ كاملا لأنه فضل تجنب ممارسة الختان بسبب الآلام المبرحة المصاحبة لهذا الطقس!! ويشير هذا الرأي أيضاً إلى أن هذه المجموعات اعتنقت المسيحية بسهولة لأنها لم تكن تفرض الختان؛ وسنعود إلى هذه الآراء.

ونعثر على معلومات أخرى عن هذه المجموعة في سفر أعمال (10:2) الذي يسرد رواية عن لقاء جرى في مدينة قيسارية الواقعة شرقي فلسطين المحتلة بين بولس الرسول ورجل اسمه كورنيليوس الذي يوصف بأنه ضابط من الفرقة الإيطالية من الجيش «الروماني»، وبأنه كان ((. . . .تقيا يخاف الرب هو وجميع أهل بيته ويحسن إلى الشعب بسخاء ويداوم على الصلاة للرب)). وبمقارنة هذه الإشارات إلى الضابط كورنيليوس بنصوص إنجيلية أخرى يرد ذكره فيها، ومنها مثلا سفر أعمال (10 :28) الذي يصفه بأنه «دَنِس» ووجب بالتالي عدم مخالطته من قبل اليهوذيين، وهو الموقف الذي يتكرر في سفر أعمال (11 :2) حيث يوجه سكان القدس من اليهوذيين اللوم إلى بطرس لأنه أكل معه ـ يتبين أنه لم يكن يعتبر معتنقاً أو مهتدياً «كاملا»، وهو ما جعل بعض أهل الاختصاص يرون أن (خائفي الرب) مصطلح أُطلِقَ على مجموعة محددة من المؤمنين (بِمَ؟). لكن سفر أعمال (13 :26) ينقل عن بولس الرسول قوله في مكان التعبد: ((يا أخوتي، يا أبناء أبرهم، ويا أيها الحاضرون معكم من الذين يتقون الرب، إلينا أرسل الرب كلمة الخلاص)) بما يعني أنه فرق بذلك بين مجموعتين من المؤمنين إحداهما أبناء أبرهم، أي (اليهوذيون) ـ بالبعد المعتقدي وليس الجغرافي أو الأقوامي، والأخرى (خائفو الرب) والتي لا يمكن أن تعني معتنقين لأن الأخيرين يعتبرون من «أبناء أبرهم» أصلاً، ولا يجوز بالتالي الإشارة إليهم بغير ذلك.

كما يشير سفر أعمال (17: 4) إلى قيام بولس الرسول بإلقاء موعظة في مكان تعبد اليهوذيين بمدينة تسالونيكي اليونانية حيث اقتنع بكلامه بعض اليهوذيين ((ومعهم كثير من اليونانيين الذين يعبدون الرب)). ورغم أن بعض العلماء يرفضون قبول أن (خائفي الرب) مصطلح يدل على مجموعة محددة من الأتقياء ويصرون على أنه يشير إلى المتدينين بشكل عام، فإن إشارة العهد الجديد في سفر أعمال (13: 43) إلى (المهتدين الأتقياء)[9] يوضح برأينا أن المصطلح الأول لا يعني أبداً الأتقياء بشكل عام، وبأن المقصود به جماعة معينة ـ لكن دون أن يعني هذا أن التعبير (خائفي الرب) استخدم دوماً كمصطلح للدلالة على صنف محدد من المؤمنين. ومن الواضح أن بولس الرسول تمكن من كسب مجموعات كبيرة من تلك الجماعة إلى معتقده الذي كان يؤسسه، وأنهم لم يكونوا جميعا يمارسون الختان، وهو ما يشرح الخلاف الذي دب بينه وبين باقي اتجاهات العقيدة الناشئة وفق رواية المقاطع أو الآيات (1-29) من الإصحاح الخامس عشر من سفر أعمال. وحتى يكون القارئ على بينة من أبعاد طقس الختان هنا، نستأذنه في عرض النص ذي العلاقة والقائل التالي:

((1) ونزلت جماعة من إقليم يهوذا[10] وأخذوا يعلمون الاخوة، فيقولون: 'لا خلاص لكم إلا إذا اختتنتم على شريعة موسى'. 2) فوقع بينهم وبين بولس[11] وبرنابا خلاف وجدال شديد. فاجتمعوا على أن يصعد بولس وبرنابا وغيرهما من المؤمنين إلى أورشليم ليراجعوا الرسل والشيوخ في هذه المسألة. 3) وبعدما شيعتهم الكنيسة اجتازوا فينيقية وإقليم سمر (سامرة) يخبرون كيف اهتدى الأميّون،[أ] فيفرح الأخوة كثيرا. 4) فلما وصلوا إلى أورشليم رحبت بهم الكنيسة والرسل والشيوخ، فأخبروهم بكل ما أجرى الرب على أيديهم. 5) فقام بعض المؤمنين الذين كانوا من قبل على مذهب الفريسيين وقالوا: 'يجب أن يختتن الأميّون ويعملوا بشريعة موسى'.

6) فاجتمع الرسل والشيوخ للنظر في هذه المسألة. 7) وبعد جدال طويل قام بطرس وقال لهم: 'أيها الأخوة، تعرفون أن الله اختارني من بينكم من زمن بعيد لِيُسْمِعَ الأميين من فمي كلام البشارة ويؤمنوا. 8) والرب الذي يعرف ما في القلوب، شهد على رضاه عنهم، فوهب لهم الروح القدس كما وهبه لنا، 9) فما فرق بيننا وبينهم في شيء. فهو طهَّر قلوبهم بالإيمان. 10) فلماذا تجربون الرب الآن بأن تضعوا على رقاب التلاميذ نيرا عجز آباؤنا وعجزنا نحن عن حمله؟ 11)

أ في الترجمة العربية (غير اليهود).

خصوصا ونحن نؤمن أننا نخلص بنعمة الرب يسوع كما هم يخلصون'.

12) فسكت المجتمعون كلهم واستمعوا إلى برنابا وبولس وهما يرويان لهم الآيات والعجائب التي أجراها الرب على أيديهما بين الأميين. 13) وبعدما ختما كلامهما، قال يعقوب[أ]: 'استمعوا لي، أيها الأخوة: 14) أخبركم سمعان[12] كيف اهتم الرب في أول الأمر أن يتخذ من بين الأمم شعبه لاسمه. 15) وهذا يوافق كلام الأنبياء في الكتب المقدسة:

16) 'سأرجع بعد هذا،

فأبني خيمة داود المتهدمة:

أبني أنقاضها وأقيمها

17) ليسعى سائر الناس إلى الرب وجمع الشعوب التي تحمل اسمي.

هذا ما يقول الرب الذي صنع هذا كله،

18) وجعله معروفا من قديم الزمان'.

19) ولذلك أرى أن لا نثقل على الذين يهتدون إلى الرب من الأميين، 20) بل نكتب إليهم أن يمتنعوا عن ذبائح الأصنام النجسة والزنى والحيوان المخنوق والدم. 21) فلشريعة موسى من قديم الزمان معلمون في كل مدينة يقرءونها كل سبت في الكنيس'.

22) فأجمع الرسل والشيوخ والكنيسة كلها على اختيار رجلين منهم يرسلونهما إلى إنطاكية مع برنابا وبولس. فاختاروا يهوذا الذي يقال له برسابا، وسيلا، وكانا ممن لهم مكانة رفيعة بين الأخوة، 23) وسلموا إليهم هذه الرسالة:

'من اخوتكم الرسل والشيوخ إلى الأخوة المهتدين من الأميين في إنطاكية وسورية وكيليكية،[13] سلام: 24) سمعنا أن بعض الناس جاؤوا إليكم من غير توكيل منا، فأزعجوكم وأقلقوا أفكاركم. 25) فأجمعنا على أن نختار رجلين نرسلهما إليكم مع الحبيبين برنابا وبولس، 26) رجلين كرسا حياتهما لخدمة ربنا يسوع المسيح. 27) فأرسلنا يهوذا وسيلا ليقولا لكم مشافهة ما نكتب به إليكم. 28) فالروح القدس ونحن رأينا أن لا نحملكم من الأثقال إلا ما لا بد منه، 29) وهو أن تمتنعوا عن ذبائح الأصنام، وعن الدم والحيوان المخنوق والزنى. فإذا صنتم أنفسكم منها، فحسناً تفعلون. والله معكم')).

ما يهمنا من هذا النص هو معرفة العهد الجديد بوجود مجموعات من الناس لم تكن تمارس الختان، لكن دون أن يعني هذا أنها لم تكن تشعر بنوع من الانجذاب نحو

أ المقصود هنا شقيق يسوع المسيح.

التوحيد. كما يتبين من النص أن هذه المجموعة، والتي يطلق عليها علماء الكتاب مصطلح (أنصاف المعتنقين)، لم تكن حديثة التشكيل لأن النص يقول حرفيا: ((فلماذا تجربون الرب الآن بأن تضعوا على رقاب التلاميذ نيرا عجز آباؤنا وعجزنا نحن عن حمله))؟ وهذا يؤيد رأينا الذي قلناه سابقا بأن التوراة عرفت بوجود اتجاهين أحدهما اشترط الختان كشرط لاعتباره مؤمناً والآخر لم ير بضرورة ذلك.

هوامش (أصناف المعتنقين والمتهودين):

(1) أنظر أيضا سفر أعمال 2:10، 22؛ 26:13، 43، 50، 14:16، 4:17، 17، 7:18.

(2) في النص العربي (الله)، لكننا نرى بخطأ توظيف هذا الاسم للدلالة على الذات الإلهية في النصوص الدينية غير الإسلامية لأن ذلك سيؤدي، برأينا، إلى إحداث بلبلة وسوء فهم، لذلك نفضل توظيف صيغة (الرب) بدلا من ذلك. ونود التأكيد هنا، ومنعا لأي التباس أو سوء فهم أن هدفنا ليس التمييز أو التشديد على الاختلاف، ولكن الفرز حتى تكون الأمور واضحة لأننا نناقش هنا نصوصاً من وجهة نظر علمية محض وليس من وجهة نظر دين أو لاهوت.

(3) في النص الأصلي (الدخلاء، / الذين دخلوا).

(4) رغم أن قراءة النصوص اليونانية من العهد الجديد بدقة توضح أن بعضها مترجم عن لغة مشرقية يرجح بأنها الآرامية، وعادة ما يشار إليها باسم (الإنجيل الأصلي)، إلا أنه لم يعثر حتى الآن على أي جزء منها.

(5) sebomenos ton theon.

(6) أنظر أيضا سفر المزامير 24:22، 12:25، 11:115، 3، 4:118، 20:135؛ ملاخي 16:3، 2:4، وغيرها. في النص العربي المترجم (خائفي الله) وفي النص الأصلي [يرءي ءلهيم].

(7) في النص العربي المترجم (خائفي الله).

(8) أنظر مثلا مادة proselyte في *ISBE*.

(9) في الترجمة العربية 'الدخلاء الذين يعبدون الله' وفي النص اليوناني الأصلي sebomenon proselyton.

(10) في النص العربي المترجم (اليهودية)، وهو تعريب للاسم اليوناني Ioudaia. برأينا أن صيغتنا هي الصحيحة لأن اللاحقة اليونانية (ia) استخدمت عند الإشارة إلى إقليم.

(11) المقصود هنا بولس الرسول صاحب سفر أعمال.

(12) هو الاسم الأول لبطرس المشار إليه سابقا، على ما تقوله المراجع المعتمدة، لكن المسألة تحتاج إلى تقصٍ وافٍ.

(13) اسم إقليم يقع حاليا ضمن أراضي الدولة التركية.

7 : 2، 1) معتنق الصدق

قبل أن نبدأ بعرض الكيفية التي نظر بها التلمود إلى هذا الصنف من المهتدين، نذكر أولاً بأننا تمكنا من تقديم إثباتات كافية على أن المصطلح [جر / جريم - بصيغة الجمع] ـ وبالآرامية [جيورء] يعني (موحد، مؤمن، مهتد)، رغم عدم نفينا أن العهد القديم قصد بهذه المفردة أحيانا معنى آخَرَ هو (غريب، أجنبي)، آخذين بعين الاعتبار أنه لم يشر إلى بني إسرءيل دوما على أنها جامعة قبلية، وأن العديد من النصوص التوراتية وظّف المصطلح بمعنى جامعة دينية. وعلى ذلك يمكن فهم أن المقصود بالأجنبي هنا (الغريب عن ديانة بني إسرءيل) ليس إلا، لكن دون أن ينفي ذلك أن الحاخامات فهموا أنها تعني أحيانا (غريب - مقيم وسط إسرءيل) - بالبعد الجغرافي. ومن الأمور الجديرة بالملاحظة أن التراث الديني اليهودي، أي التلمودي أو الحاخامي، كان متفانيا في فهمه آنف الذكر للمقصود بالمفردة [جر] حيث عمل على اشتقاق فعل من المصطلح [جر] وهو [جيير] بمعنى (يعتنق)، وكذلك [نتجير] بمعنى (اعتنق).

لقد أشار التراث الحاخامي التلمودي إلى (المعتنق الكامل) بالمصطلح ((معتنق صادق) [جر صدق / جر صديق])، والمقصود بذلك المؤمن بيهوه ومارس الطقوس الإلزامية الثلاثة المرتبطة باتجاه إيماني محدد في اليهويه وهي الختان والغطاس وتقديم الأضاحي. أي أنه التزم بكل الطقوس التي فرضها الكهنة وأدخلوها في الشريعة بما جعله بالتالي يهوديا!. ومن الجدير بالذكر أن الطقس الأخير غير معمول به في اليهودية؟ التي ألغته لأنه ما كان لها أن تولد في ظل وجود الهيكل.[أ] وسنورد تاليا ترجمتنا لنص تلمودي ذي علاقة لنوضح للقارئ كيفية تعامل تلك التعاليم مع (المهتدي الصادق) هذا. أما النص التلمودي[ب] فهو التالي:

أ هنا لا بدّ من التذكير بأن الفلاشا يمارسون التضحية ولا يعترفون بكافة أعياد التلموديين وعلى رأسها (عيد الحنوكة) المشار إليه في قسم سابق من المؤلف.

ب نود هنا التأكيد أن تعرفنا إلى النصوص التلمودية الواردة في هذا الملحق وفي أقسام سابقة من المؤلف، اعتمد بشكل كبير على العمل المذكور لاحقاً، علماً بأننا عملنا على استشارة نسختي التلمود كلما شعرنا بحاجة إلى ذلك. ومن الجدير بالذكر أن ذلك المؤلف اعتمد منهجية وضع النصوص الإنجيلية أولاً وإتباعها بالرديف التلمودي، وهو أسلوب حافظنا عليه في ترجماتنا. كما نود التنويه بأننا وضعنا الترجمة العربية لاسم القسم التلمودي مرة واحدة فقط وهي عند ذكره للمرة الأولى. وقد عملنا عند ترجمتنا للنصوص ، قدر الإمكان، على بنيته وشكله الأصلي، إلا أننا أضفنا في الكثير من الأحيان النصوص التوراتية غير الموجودة في الأصل حتى نريح القارئ من مهمة البحث عنها في (الكتاب المقدس). كما عملنا على إضافة بعض التعليقات التوضيحية كلما =

((مكيلتء] / المكيال على الخروج 23، 12 '106ب')': سفر الخروج 23: 12 القائل: ((وفي اليوم السابع تستريح. . . . ويتنفس الصعداء عبدك والغريب. . . .)). الغريب [جر] هو 'الغريب المقيم' - [جر توشب]. وأنت تقول: هذا هو الغريب المقيم، أليس من الممكن أنه ((المهتدي الصادق) [جر صديق]). فعندما يقول سفر الخروج 20:10 ((والغريب الذي في داخل أبوابك))، فأنظر، فالمقصود هنا المعتنق أو المهتدي الصادق. وماذا يريد المقطع أن يعلمنا: و(الغريب) - المقصود هنا (الغريب[أ] المقيم).

7: 2، 2) معتنق الخِداع

وفي مقابل المهتدي أو المعتنق الكامل، أي (مهتدي صدق)، أشار التراث الحاخامي إلى مجموعة أخرى أطلق عليهم اسم ((مهتدي/ معتنقى الخداع) [جري شقر])، والمقصود بها مجموعات من الناس اعتنقت التعاليم التلمودية ليس عن إيمان. ونورد تالياً النصوص الحاخامية بهذا الخصوص.

((ببء مصيعء] / **الباب الأوسط 5، 10ج، 23 / تلمود فلسطيني)**: في حالة استدانة كافر اعتنق اليهودية مبلغا من المال من يهودي، يتم أخذ الفوائد على المبلغ منه فيما لو كان ذلك قد تم قبل الاعتناق. ولكن في حالة أن ذلك تم بعد اعتناقه (أي عندما لا يجوز إدانته بفوائد)، يسترجع المرء المبلغ المدان فقط. بر قفاره (حوالي عام 210 للميلاد) قال: يُستَرد المبلغ والفوائد. الحاخام يعقوب بن أحا (الأصغر - حوالي عام 310 للميلاد) قال: سبب حكم بر قفاره أنه في حالة إعفائه من الفوائد يمكن أنه كان ((معتنق الخداع - [جر شقر])، أي مهتدٍ لأسباب مخادعة أو غير مستقيمة.

((يبموت] / **زوجة الأخ 24ب)**: إذا أراد رجل الاعتناق لأجل امرأة {يهودية - حتى يسمح له بالزواج منها}، وإذا أرادت امرأة الاعتناق لأجل رجل {يهودي - حتى يسمح لها بالزواج منه}، وكذلك عندما يود شخص الاعتناق بسبب مائدة الملك {أي حتى يتمكن من الالتحاق ببطانته}، أو حتى يصير أحد موظفي شَلُمُه - أنظر سفر الملوك الأول 9:20-22 القائل: ((ومن أجل هذا {البناء في

= شعرنا بحاجة إلى ذلك. ولم نر جدوى من وضع فهرس للأقسام التلمودية أو لأسماء الحاخامات المرتبطة بها ذلك أن هذا العمل لم يترجم إلى العربية حتى الآن. أما المؤلف فهو التالي:

Strack, H. L. und Billerbeck, P. Kommentar zum neuen Testament aus Talmud und Midrasch. *München 1926*[10].

أ من الواضح أن الإشارة في المصطلح (الغريب) ليست إلى البعد الجغرافي أو الأقوامي، وإنما الديني.

مملكته}. سَخَّرَ {شُلُمُه} الذين لم يكونوا من بني إسرءيل وجميع من بقي من الآشوريين والحتيين والفرزيين والحويين واليبوسيين في أرض كنعان ولم يقدر بنو إسرءيل أن يقضوا عليهم. هؤلاء سخرهم شُلُمُه كالعبيد إلى هذا اليوم)) ـ هؤلاء ليسوا مهتدين. هذه كلمات الحاخام نحميا (حوالي عام 150 للميلاد). الحاخام نحميا قال: إن معتنقي الأُسُود (مثل السُمَرَة الذين قرروا الاعتناق بسبب خوفهم من الأُسُود – على ما يرد في سفر الملوك الثاني 17: 25–27 القائل: ((ولم يعبدوا يهوه في بداية إقامتهم هناك، فأرسل يهوه عليهم أُسودا فتكت بهم. فقيل لملك أشور: هؤلاء القوم الذين سبيتهم وأسكنتهم في مدن شمرون لم يعرفوا شريعة إله تلك الأرض، فأرسل يهوه عليهم أُسودا فتكت بهم. فقال ملك أشور: أرسلوا إليهم واحدا من الكهنة الذين سبيتهم، فيذهب إليهم ويقيم بينهم ويعلمهم شريعة إله تلك الأرض))، وكذلك معتنقو الأحلام (الذين حلموا بضرورة اعتناق اليهودية)، ومعتنقو مردخاي وأستير – الذين تهوذوا بسبب الخوف وفق نص سفر أستير 8: 17 القائل: ((وفي كل مدينة ومدينة وفي كل جبل وجبل وصل إليه كلام الملك وأمره كان فرح وبهجة عند اليهوذيين وولائم ويوم طيب وكثير من شعوب الأرض تهوذوا لأن رعب اليهوذيين وقع عليهم))، هم (جميعا) ليسوا مهتدين، ما لم يعتنقوا في هذه الأيام. هل تقصد فعلا {في هذه الأيام}؟ بل قل: ما لم يؤمنوا في (مثل) هذه الأيام (أي إبان وضع اليهود الرديء). وتعليقا على ذلك قيل: قال الحاخام اسحق بن صموئيل بن مرتا (حوالي عام 250 للميلاد): قال الراب (توفي عام 247 للميلاد): {حُكم} الحلاكا هو وفق كلمات من قال: هم جميعا مهتدون {رغم أنهم عرضة للشبهة}.

(**[قيدوشين] / أقداس 4، 65ب، 8 / تلمود فلسطيني**) يشير إلى ((معتنقي الوُد) [لشم ءحبه])، أي الذين اعتنقوا اليهودية ليرضوا شخصا ما.

(**[قيدوشين] 4، 65ب، 61 / تلمود فلسطيني**): قال الحاخام أبا بن زمينا (حوالي عام 330 للميلاد)، نقلا عن الحاخام هوشعيا (حوالي عام 225 للميلاد) إنه قال: تقديس الاسم الرباني أعظم من تدنيسه. وعن تدنيس الاسم الرباني قيل (في) سفر التثنية 21: 23 التالي: ((لا تترك جثته معلقة على الخشبة ليلا)). وبخصوص تقديس الاسم الرباني قيل (في) سفر صموئيل الثاني 21: 10 التالي: ((منذ بداية الحصاد حتى نزول المطر عليهم))، أي على الجثث السبع. وهذا يوضح، كما ترى، أنها (أي الجثث) بقيت معلقة من 16 نيسان وحتى 17 مرشفان {تشرين أول} بحيث قال المارة عنهم: (ما هو الذنب الذي ارتكبوه بحيث صارت هناك حاجة لتغيير الشريعة)؟ وتمت الإجابة على ذلك بالقول: لأنهم مدوا أيديهم تجاه معتنقين تطفلوا [جريم جرْوريم] ـ أنظر ([عبوده زره] / عبادة أصنام 24أ)، {

'المقصود هنا الجبعونيّون المشار إليهم في سفر يشوع 9 والذين حاولوا الانضمام للأسباط عبر الخديعة بالتظاهر أنهم عرب[أ]}. وهنا قيل: (في حالة أن هؤلاء لم يضحوا معتنقين لأجل يَهْوَه، أي بدوافع صادقة، فانظروا كيف ثأر من دمهم) – المقصود هنا قول سفر صموئيل الثاني 21: 1-3 ((وحدث جوع أيام داود مدة ثلاث سنين على التالي، فسأل داود يهوه عن السبب، فأجابه: 'ذلك بسبب الدم الذي سفكه شاول وأهل بيته حين قتل الجبعونيين'. فدعا الملك الجبعونيين وكلمهم. ولم يكونوا من بني إسرءيل، بل من بقية الأموريين الذين حلف لهم بنو إسرءيل يمين الأمان، ولكن شاول حاول إبادتهم غِيرة على شعب إسرءيل ويهوذا. فدعا الملك داود الجبعونيين وكلمهم. . .)). لا إله مثل إلهكم ولا أمة مثل أمتكم، ولذا فإننا سننضم إليكم. وانضم في ذلك الحين الكثيرون من المهتدين – أنظر سفر أخبار الأيام الثاني 2: 16-17 القائل: ((وأحصى شُلُمُه جميع المهتدين [جريم] الذين في أرض إسرءيل كما أحصاهم داود أبوه من قبل، فكانوا مائة وثلاثة وخمسين ألفا وست مائة. فأخذ منهم سبعين ألف حمال وثمانين ألف قطّاع حجارة في الجبل، وثلاثة آلاف وستة مائة مراقب على العمال)).

(([يلقوط شمعوني] 1/ 645 على لاويين 23: 22 من مدراش دبريم زوطء):
هناك ثلاثة أصناف من المهتدين [جريم]. البعض يعتنق اليهودية بسبب المأكل {حتى يتمكن من تناول الطعام غير المعد؟ وفق الطقوس}. يتكلم يهوه إليه بالقول: لقد اعتنقت بسبب المأكل غير المعد وفق الطقوس؛ فانظر، فقد مُنحته – قارن سفر التثنية 14: 21 القائل: ((لا تأكلوا حيوانا فاطسا، تعطوه للغريب الذي في مدنكم)). والآخر، معتنق حتى يلقى رعاية مثل الفقير {اليهودي}. أنظر، وقد مُنح ذلك {يقول يهوه} – قارن سفر اللاويين 23: 22 القائل: ((وإذا حصدتم حصيد أرضكم، فلا تحصدوا أطراف حقولكم ولا تجمعوا لقاط حصيدكم، بل اتركوه لمسكين ولمهتدٍ [ولجر])). والثالث يصير معتنقا لأجل اسم يهوه. أنظر: قال يهوه إني أنظر إليه وكأنه واحد منكم ـ قارن سفر العدد القائل: ((فريضة واحدة أبدية لكم ولمعتنق [جر] النازل بينكم. . . شريعة وحكم واحد يكونان لكم وللمعتنق النازل فيما بينكم)). ولكن هذا ليس كل شيء، بل إنه يصير بالنسبة لي مثل اللاويين ـ أنظر سفر التثنية 14: 29 القائل: ((. . . . للاوي. . . . وللمعتنق. . . .فيأكلون ويشبعون. . . .)). وتحدث موسى إلى يهوه وقال: يا سيد العالم، سيكون هذا المهتدي بنظرك مثل اللاوي؟ فأجابه: إنه أفضل في عينَيَّ، فقد اهتدى بسبب اسمي.

أنظر لاحقاً النص التالي ([بمدبر ربء] / عدد كبير 8 '148 ج').

أ أي بدو.

7: 2، 3) معتنقو الحق

وهناك صنف آخر من المعتنقين أشار إليهم التلمود هم ((معتنقو الحق) [جري ءمت]) على النحو التالي:

([سنهدريون] / **كُتَيِّب محفل 85ب**): العالم بأجمعه يرى أن السُّمَرَة ((معتنقو حق) [جيري ءمت]). . . . قال أحد الفقهاء إن السُّمَرَة (معتنقو حق).

ورأى آخر أنهم معتنقو أُسُود ـ أنظر قسم ([يبموت] 24 ب) أعلاه.

([نده] / **نَجَاسَة 56ب**): يرى الحاخام ماير (حوالي عام 150 للميلاد) أن السُّمَرَة ((معتنقو حق) [جري ءمت])، ورأي الفقهاء أنهم ((معتنقون مستقيمون) [جري ءريوت]).

([سدر ءليء ربء] / **تقدير إليًا الكبير 18 '105'**): وهكذا سيحصل مع الأطفال القاصرين من اليهود الكفار! ومع المعتنقين من أمم الدنيا في العالم القادم حيث قيل: سأصب الماء على العطشى ومن الأودية سأجعل جداول. . . وانطلاقا من هذا قيل: في تلك الساعة سينقسم اليهود إلى أربع قطاعات: ((هذا يقول: 'أنا أنتمي ليهوه')) – أنظر سفر إشعيا (44: 5)، وهؤلاء هم الصادقون الكاملون؛ ((ويسمي نفسه باسم يعقوب)) ـ سفر إشعيا (44: 5)، وهؤلاء هم أطفال الكافرين القُصَّر؛ ((وذاك يكتب على يده: 'أنا ليهوه')) ـ سفر إشعيا (44: 5)، وهؤلاء هم الكفار الذين تركوا الطريق وعادوا وعملوا الكفارة؛ ((وبإسرءيل يجعل كنيته)) ـ سفر إشعيا (44: 5)، وهؤلاء هم المهتدون المستقيمون [جيري ءمت].

قسم ([ءبوت ربي نتن] / أقوال الحاخام ناتان 36) يشير إلى المهتدين من كافة أمم العالم [جيري ءوموت هعولم].

7 : 2، 4) خائفو الرب / خائف السماوات

تورد نسخة السبعينية من سفر أخبار الأيام الثاني (6:5) القائل في الترجمة العربية التقليدية ((وكان الملك شلُمُه وكل جماعة إسرءيل الذين اجتمعوا عليهم أمام التابوت يذبحون من الغنم والبقر ما لا يحصى ولا يعد)) ليعني التالي: ((وكل جماعة إسرءيل والذين يتقون الرب[1]، {أي (أنصاف المعتنقين)} والذين انضموا إلى الجماعة)). . . . حيث أضيف المصطلح (الذين يتقون الرب) غير الوارد في النص الكنعاني.

كما وأطلق العهد الجديد على (أنصاف المعتنقين) مصطلح (الذين يتقون الرب)[2] - أنظر مثلا سفر أعمال 10:2، 22؛ 13:16، 26. وقد عرفت هذه الفئة في سفر أعمال 13:50 و4:17، 17 باسم (المتعبدين)[3]؛ بينما أشار سفر أعمال 16:14 و18:7 إليهم باسم (المتعبدين للرب).[4] وبالإضافة إلى هذا يوجد في سفر أعمال 13:43 إشارة إلى (المهتدين الذين كانوا أنصاف معتنقين).[5]

وأشار يوسفوس فلافيوس فـي مؤلفه (ضد أبيون 2: 10) إلى مجموعة (أنصاف المعتنقين الذين يتقون الرب)[6]، والذين لم يعتبرهم يهوذيين، لكنهم أخذوا عنهم (كذا) التوحيد وبعض الطقوس مثل الالتزام بالسبت وعدم تناول بعض المأكولات. . . .

(**ضد أبيون 2: 10**): وحدث أن الكثيرين منهم {أي من الهلينيين} تحولوا إلى شريعتنا، وبينما بقي قسمٌ منهم فيها، لم يتمكن آخرون من عمل ذلك بسبب عدم قدرتهم على تحمل التحديدات التي تفرضها.

(**ضد أبيون 2: 39**): وهناك أيضاً اهتمام منذ وقت طويل من قبل العامة بكيفية تبجيلنا للرب. كما ولا توجد أية مدينة لا يحتفل سكانها، هلينيّون كانوا أم برابرة أم من أية أقوام أخرى، باليوم السابع الذي نَخْلُدُ فيه للراحة، أو لا يلتزمون بإضاءة المصابيح المفروضة علينا، أو فيما يتعلق بالشرائع الخاصة بالأطعمة. كما وأنهم يحاولون تقليدنا فيما يخص التضامن بين بعضنا البعض ونبذنا للمِلكِيَّة، وكذلك فيما يتعلق بنشاطنا بخصوص المهارات، والصبر فيما يتعلق بالشرائع. . .

كما أطلق يوسفوس فلافيوس في مؤلفه (حوليات. . . 14:7، 2) المصطلح نفسه على (خائفي الرب)[7] الذين لم يمارسوا الختان، لكنهم كانوا يمارسون بعض الطقوس المذكورة في التوراة مثل السبوت يوم السبت وعدم تناول بعض الأطعمة، أي أن المقصود هنا (أنصاف المعتنقين). وقد أطلق التراث الديني الحاخامي على هذه المجموعات مصطلح ((خائفي السماوات) [يرءي شميم]) حيث يلاحظ كثرة ورود المصطلح الأخير في التراث الحاخامي ومنها على سبيل المثال التالية:

(([دبريم ربء] / سفر التثنية الكبير 2 '198ب')): في إحدى المرات كان فقهاؤنا الحاخام إلعازار والحاخام يهوشوع والربان جمليل (كلهم حوالي عام 90 للميلاد) في روما. وقد اتخذ مستشارو الملك {أي القيصر} قراراً بأن لا يبقى يهوديٌّ واحدٌ في العالم خلال فترة ثلاثين يوما. لكن وجد هناك مستشار {أي عضو مجلس شيوخ} للملك كان من ((خائفي السماوات) [يرءي شميم]) {أي نصف معتنق}، والذي حضر إلى الربان جمليل ونقل له المسألة. وعندما شعر فقهاؤنا بالكرب العظيم، تحدث إليهم (خائف السماوات) وقال: لا تشعروا بالقلق! خلال الثلاثين يوما سيقف إله اليهود إلى جانبهم. وبعد مرور 25 يوما أَسَرَّ لزوجه بالمسألة. فتحدثت إليه وقالت: أنظر، هل مَرَّ 25 يوما؟ فقال لها: لم يبق سوى خمسة أيام. لكن زوجه كانت أكثر تدينا منه، وتحدثت إليه وقالت: ألا تملك خاتماً {يحوي سماً}؟ فتناوله ومُتْ، وعندها سيقوم مجلس الشيوخ بالاحتفال بسببك لمدة 30 يوما ثم سيتم رفع القرار. فقبل بنصيحتها وخلع الخاتم ومات. وعندما سمع الفقهاء بذلك توجهوا إلى زوجه للسلام عليها. وتحدث مُعَلِّمُونا وقالوا: ويل للسفينة التي تقلع دون أن تدفع الضرائب! وهم أرادوا بذلك القول إنه لم يكن مختونا. فأجابت زوجه، إني أعرف تماما ما تودون قوله. أقسم بحياتكم أن السفينة لم تبحر دون أن تدفع الضرائب. ثم توجهت على الفور إلى غرفة النوم وأحضرت لهم منها علبة تحوي الغرلة والدماء التي نتجت عنها. وهناك قام مُعَلِّمُونا بتوجيه اللفيفة نحوه قائلين: عظماء الشعوب تجمعوا حول إله أبرهم.[8]

(([مكيلتء] 22:20 '101ب')): وهذا ما ستجده في الأجزاء الأربعة فسيجيبون وسيقولون {في الزمن المسيحاني} أمام الذي تكلم فصار العالم: (ليهوه أنتمي أنا)، فهو مكتوب: ((فسيقول: 'ليهوه أنتمي أنا' ويسمي نفسه باسم يعقوب، وذاك يكتب على يده: أنا ليهوه وبإسرءيل يجعل كنيته)) ـ سفر إشعيا (44:5). (ليهوه أنتمي أنا) وليس {ما يريد قوله} هل سألوِّث نفسي بالذنب! (ويسمي نفسه باسم يعقوب)، وهؤلاء هم معتنقو صدق؛ (وذاك يكتب على يده: ليهوه أنا)، وهؤلاء هم المكفرون عن الذنوب؛ (وبإسرءيل يجعل كنيته)، هؤلاء هم ((خائفو السماوات) [جرءي شميم]) - أي أنصاف المعتنقين.

(([مجله] / لفيفة 3، 74أ، 25 / تلمود فلسطيني)): أمر {القيصر} أنطونيوس بعمل مِشعل لِكَنِيس. وعندما سمع الرابي ذلك فقال: الحمد للرب الذي وضع في قلبه مسألة عمل مشعل للكنيس. الحاخام صموئيل بن اسحق (300 م)، سأل: لماذا قال رابي: 'الحمد للرب'؟ 'الحمد لربنا' {وجب أن يقول}. فإذا ما قال 'الحمد للرب'، فإن ذلك يعني أن أنطونيوس لم يكن مهتدياً. وفيما لو قال:

'الحمد لربنا'، فمعنى ذلك أنه أراد القول إن أنطونيوس كان مهتدياً. وهناك بعض الدلائل على أن أنطونيوس كان مهتدياً، وهنا دلائل أخرى على أنه لم يكن. فقد رآه البعض في حذاء رديء في أحد أيام الكُفَّارة {وهو أمر محرم بما يعني أنه لم يكن معتنقاً}. فماذا يمكن الاستنتاج من ذلك؟ هذا يعني أنه يمكن لخائف السماوات أن يخرج بهذه الطريقة {هذا يعني أن أنطونيوس كان (نصف معتنق)}. وقال أنطونيوس لرابي: هل ستسمح لي بتناول «وجبة» لويتان[9] في العالم الآتي؟ فأجابه: نعم! فقال له: لن تسمح لي بتناول حِمْل الفِصح {في حوار سابق}، وستسمح لي بتناول وجبة لويتان؟ فأجابه: ماذا نفعل معك؟ فإنه مكتوب: ((من حِمْل الفصح لا يأكل غير مختون)) ـ سفر الخروج (12:48). وعندما سمع ذلك ذهب واختتن. ثم عاد بعد ذلك إليه وقال له: يا رابي، أنظر إلى مكان الختان { يقصد بذلك سؤاله إن كان قد أنجز الطقس وفق التعاليم ـ أنظر قسم (طقوس الاعتناق) لاحقاً}. فأجابه: إني لم أنظر إلى الذي على جسدي طوال حياتي، وعلى مكان ختانك؟ {عليَّ أن ألقي نظرة؟}. . . . هذا يعني أن أنطونيوس صار معتنقاً. فالحاخام حزقيا (حوالي عام 350 للميلاد)، والحاخام أباهو (حوالي عام 300 م)، نقلاً عن الحاخام إلعازار (حوالي عام 270 للميلاد) أنه قال: عندما يأتي (معتنقو صدق) في العالم التالي، فسيأتي أنطونيوس على رأسهم.

يلاحظ هنا أن ((خائف السماوات) [يرء شميم]) تحول إلى (معتنق صدق) أي (معتنق كامل) بمجرد أن مارس الختان.

(**[مدرش تهليم] / مدراس سفر المزامير 22 / 29 '98 أ'**): ((هللوا ليهوه يا خائفيه)) ـ سفر المزامير (22:24). قال الحاخام يهوشع بن لاوي (حوالي عام 250 للميلاد): هؤلاء هم (خائفو السماوات) ـ أي (أنصاف المعتنقين). الحاخام صموئيل بن نحمان (حوالي عام 260 للميلاد) قال: هؤلاء هم ((معتنقو الصدق) [جري هصدق]) – أي (معتنقين كاملين) . . . . وماذا تقول لنا هذه الكلمات: ((يا كل ذرية يعقوب)) ـ سفر المزامير (22:24)؟ المقصود هنا الأسباط العشرة. وإذا كان هذا صحيحاً، فلماذا قيل: ((استجيروا به يا كل ذرية بني إسرءيل))؟ ـ سفر المزامير 22:24. الحاخام بنيامين (325 م) قال: المقصود هنا سبط بنيامين الذي كان آخر المولودين {بعد أن أضحى اسم يعقوب إسرءيل}، لذلك فُهِمَ أن سبط بنيامين هم المقصودون بالقول (ذرية إسرءيل). قال الحاخامات (هللوا ليهوه يا خائفيه)، وهؤلاء هم (معتنقو الصدق)؛ ((مجدوه يا نسل يعقوب))، والمقصود هنا الكهنة واللاويون؛ ((استجيروا به يا ذرية بني إسرءيل))، المقصود هنا الإسرءيليون. ومذكور ـ في مزمور (115:9)، القول: ((تمسكي يا إسرءيل بيهوه))،[10] والمقصود هنا بنو إسرءيل؛ (وأنتم يا من بيت لاوي)[11] والمقصود هنا

الكهنة واللاويون الذين من نسل لاوي؛ {يا} خائفي يهوه [يرءي يهوه] ـ مزامير 115 :10، المقصود هنا (معتنقو الصدق).

أنظر لاحقاً ([برءشيت ربء] / تكوين كبير 28 ’17 د‘).

([بمدبر ربء] / **عدد كبير 28 ’150 ب‘**): ((هنيئا لمن يتقي يهوه ويسلك في طريقه)) ـ مزمور 128 :1. لا يقال هنا: هنيئا لإسرءيل أو للكهنة أو للاويين، وإنما لخائفي يهوه. وبذلك فإن المقصود هنا المهتدون [هجريم] الذين يخافون يهوه؛ ثم تلي الكلمات: (هنيئا)، وذلك كما برد عن إسرءيل ((هنيئا لكم يا بني إسرءيل. مَن مثلكم شعب)) ـ سفر التثنية 33 :29. وكذلك يقال عنهم: ((هنيئا لمن يخاف يهوه)). وعن أي معتنق [جر] قيل ’هنيئا‘؟ عن المعتنقين وأحدهما هو ((معتنق صدق) [جر صدق])، وليس عن السُمَرَة الذين قيل عنهم في سفر الملوك الثاني 17 :33 ((وهكذا كانوا يتقون يهوه. . . .ويعبدون أصنامهم))، ولكن قيل عن المهتدين الذين يخافون يهوه ويسلكون طريقه. ويلاحظ أن التعبير (خائفي يهوه) صار يشير في مرحلة لاحقة إلى (المهتدين الكاملين) أو (المعتنقين الكاملين).[12]

أنظر أيضاً ([جريم] / كتيب مهتدين) و ([بمدبر ربء] 8 ’148 د‘)؛ ([سدر ءليء ربء] / تقدير إليا الكبير 18)، و([ءبوت دربي نتن] / أبوت الحاخام ناتان 36).

هوامش (خائفو الرب):

(1) oi poboumenoi

(2) foboumenoi ton theon

(3) sebomenoi، وفي النسخة العربية (الذين يعبدون الله).

(4) sebomenoi ton theon

(5) oi sebomenoi proselutoi

(6) oi sebomenoi proselutoi

(7) oi sebomenoi proselutoi

(8) في النص الأصلي ((عظماء الشعوب تجمعوا مع شعب إله أبرهم)).

(9) لم يتم التعرف إلى المقصود بهذه الوجبة.

(10) في النص الأصلي [يسرءل بطح بيهوه]، وفي الترجمة العربية (يا بني إسرائيل اتكلوا على الرب).

(11) المقصود هنا سفر المزامير (10:115) الذي يشير إلى ((بيت هارون) [بيت ءهرن])، لكن المدراس حوّر النص.

(12) أنظر مثلا سفر المزامير (22:24، 115:11 و 135:20).

7 : 2، 5) المؤمن المقيم / المعتنق المقيم

وبالإضافة إلى مختلف أصناف المهتدين والمعتنقين السابق ذكرهم، نعثر في كتابات الحاخامات على إشارات إلى مجموعة أخرى أطلق عليها الاسم أو المصطلح (المؤمن المقيم) حيث فُهِم أن المقصود بهم صنف آخر من المهتدين أو المعتنقين. وتوضح النصوص التلمودية التالية المكانة الهامة التي تبوؤها في فلسطين وفي الحياة الدينية فيها.

يقول سفر اللاوين (25:47) التالي: ((وإذا اغتنى [جر] ومقيم [توشب] عندك. . . .)). وهناك إشارة في (ترجوم أونكلوس) و(ترجوم أورشليمي 1) إلى [عرل توتب] أي (مقيم؟ قلف) بمعنى (الغريب، المقيم)، والذي لم يعترف به على أنه معتنق.

هنا وُضِع ((الغريب المقيم) [جر توشب]) في مواجهة ((معتنق صدق) [جر صدق، جر صديق]). أنظر لاحقاً مثلاً [مكيلتء] 12:23 و[يبموت] 48 ب.

(**[سنهدريون] / 96 ب خارجية**): كان نعمان ((مؤمنا مقيما) [جر توشب]) - أنظر سفر الملوك الثاني 5:1-3 القائل: ((وكان نعمان قائد جيش ملك آرام رجلا معززا مكرما عند سيده، لأن يهوه حقق على يده نصرا لآرام. وكان هذا بطلا شجاعا، لكن به برص. ومرة خرج الآراميون إلى الغزو، فسبوا من أرض إسرءيل فتاة صغيرة أصبحت من خدم زوجة نعمان. فقالت لمولاتها: 'لو حضر مولاي أمام النبي الذي في شمرون لشفاه من برصه')). نبوزرادان {قائد حرس نبوخذنصر البابلي وحارق هيكل شلُمُه وسابي سكان أورشليم ـ وفق رواية سفر الملوك الثاني 25:8-10} كان ((معتنق صدق) [جر صدق]).

(**[ببء قمء] / الباب الأوّل 113 ب**): أبيا (توفي حوالي عام 338 للميلاد) أجاب الراب يوسف (توفي عام 333 للميلاد)، قائلا: أنظر، كلاهما (أي [جر توشب] و [جر صدق]) يُذكران في الكتاب جنباً إلى جنب ـ أنظر سفر اللاويين (25:39) القائل ((إذا باع أخوك نفسه لك))، والمقصود ليس لكَ فقط، وإنما أيضاً لمهتد [جر]. و(عائلة مهتدٍ [مشفحت جر])، هذا ليس بيهودي [جري] عندما يقال [عقر]، والمقصود هنا شخص بيع لهيكل أصنام (الراشي: لقطع الخشب أو لجلب المياه)؛ ويبدو أن المقصود أن المفردة مشتقة من [عقر] بمعنى (إبادة).

(**[عبوده زره] 64 ب**): من هو [جر توشب]؟ كل واحد من الروابط الثلاثة (أشخاص اتفقوا ضمن رابطة بينهم على الالتزام بالوصايا العشر وبتشريعات الطهارة) الذي تعهد على نفسه بعدم التعبد للأصنام؛ هذه هي كلمات الحاخام

مائير (حوالي عام 150 للميلاد). قال الفقهاء: كل من أخذ على نفسه الالتزام بالوصايا السبع التي تعهد أبناء نوح الالتزام بها[1] - أنظر أعلاه. وقال آخرون: هذه الحالة لا تقع ضمن المصطلح [جر توشب]؛ فمن هو [جر توشب]؟ هذا هو الغريب [جر] الذي يتناول مأكولات لم تُذبح وفق الطقوس، والذي تعهد القبول بكافة الوصايا الموجودة في التوراة، باستثناء أكل الحيوانات الفاطسة (أي تناول المأكولات غير الطاهرة طقسياً).

([يبموت] 8، 8 د، 21): [جر توشب] هو مثل الأمي [جوي] من كافة النواحي. قال الحاخام صموئيل بر بر حييا بن يهوذا نقلا عن الحاخام حنينا (حوالي 225 م)، إنه قال: بالنسبة لكل من ((الغريب) [جر]) و((الغريب المقيم) [جر توشب]) يترك المرء 12 شهراً تمر، وفي حالة توبته (خلال هذه الفترة)، فهذا حسن، وفي حالة أنه لم يفعل ذلك، يعتبر مثل ((الأمي) [جوي]) من مختلف النواحي. قال الحاخام صموئيل بر بر حييا بن يهوذا: قال الحاخام حنينا نقلاً عن رابينا إنه قال: على ((المقيم الغريب) [جر توشب]) التعهد بالالتزام بعدم تناول الطعام الدنس. الحاخام حلا (حوالي عام 310 م)، قال: على المرء النطق بالكلمات المسجلة. ماذا يعني هنا: على المرء النطق بالكلمات المسجلة - قارن المقاطع ([فسيقتء] / تثبيت كبير (21 ب 19 ، 28)؛ ([عبوده زره] 20 أ)؛ ([حلين] / عاديات 114 ب). قال الحاخام حنينا: عليكم أن لا تأكلوا [نبله]؛ ((الغريب المقيم [جر توشب]) في أبوابكم) أي وفق ما يرد في المقطع ([سدر ءليء ربء] / تقدير إليا الكبير على سفر التثنية) يمكنكم أن تعطوه إياه، أو يمكنكم أن تبيعوها للأجنبي [نكري] - وفق سفر التثنية (14 :21) القائل: ((لا تأكلوا حيوانا فاطسا، تعطونه للغريب الذي في مدنكم فيأكله، أو تبيعونه)). . . {هذا يوضح عدم وجود تقليد أو أمر يفرض على [جر توشب] الالتزام بالطعام المحضر طقسياً}. وعَلَّم أحد فقهاء المشنا قائلا: يمكن قبول [جر توشب] فقط عندما يتعهد بالالتزام بكافة تعليمات الشريعة (التوراة)، وقال آخر: يُقبل [جر توشب] فقط بعدما يتخلى عن عبادة الأصنام. . . .الحاخام يهوذا (حوالي عام 150 للميلاد)، قال: [جر توشب] مُلزَم بالسبت (فيما يتعلق بالعمل) بنفس التزام اليهودي بأيام الأعياد: مثل اليهودي في أيام الأعياد حيث يسمح له بالطبخ، بينما يحظر عليه بقية الأعمال الأخرى، وفق هذا وجب أن يتصرف [جر توشب]. قال الحاخام يسي (حوالي عام 150 م): [جر توشب] في أيام السبت مثل اليهودي في الأيام الواقعة فيما بين عيدين (يوم بين آخر أيام الفصح وعيد المظال) كما هو مسموح لليهودي في عيد بينهما على الحقل (جمع الحصاد)، بينما يحرم عليه كافة أنواع العمل الأخرى في الحقل، وبهذه الطريقة وجب على [جر توشب] التصرف. قال الحاخام شمعون (حوالي عام 150 للميلاد): [جر توشب] يتصرف

يوم السبت مثلما يتصرف اليهودي في كافة الأيام الأخرى، ومسموح له الحرث والزرع والحصاد، وكذلك مسموح لـ [جر توشب] بالتصرف يوم السبت. راب أدا (راب أبا حوالي عام 290 للميلاد)، راب حمنونا (حوالي عام 290 للميلاد)، راب أدا بن أحوا (حوالي عام 250 للميلاد) قالوا إن رابن (توفي حوالي عام 247 للميلاد) قال: الحلاكا هي وفق الحاخام شمعون.

([عبوده زره] 65 أ): قال راب بر بر حنا (حوالي عام 280 للميلاد): قال الحاخام يوحنان (توفي عام 279 م): [جو توشب] الذي مر عليه اثنا عشر شهرا دون أن يمارس الختان هو مثل كفار أُميي العالم. هذا ينطبق عليه فيما لو تعهد بأن يمارس الختان لكنه لم يلتزم به.

([ابمدبر ربء] 8 '148 ج'): يهوه يحب المهتدين حباً جما. وبما يمكن مقارنة ذلك؟ بِمَلِك كان له قطيع من الحيوانات الصغيرة التي كانت تذهب يومياً إلى الحقل وتعود إليه مساءً. وفي أحد الأيام انضم وعل إلى القطيع وذهب مع الماعز وصار يرعى معها، وكلما كانت تعود للحظيرة كان يعود معها، وعندما كانت تتوجه للرعي، ذهب معها. فقيل للملك: لقد انضم وعل إلى قطيع الحيوانات الصغيرة، وهو يرعى ويعود إلى الحظائر معها. فشعر الملك بمحبة تجاه الوعل وأمر بأن يقدم له ما أراد من المرعى، وعندما كان يعود إلى الحظائر كان الملك يأمر بأن يقدم الماء إليه. عندها تكلموا معه وقالوا له: يا سيدنا، لديك أعداد كبيرة من التيوس والماعز والخراف، لكنك لم توصنا بها، لكنك توجه يوميا أوامرك بخصوص هذا الوعل. فأجاب الملك: سواءٌ أرادت القطعان الصغيرة أم لم ترد، فإن طبيعتها هي أن تتوجه صباحا إلى المروج لترعى وتعود مساءً للنوم في الحظائر. لكن طبيعة الوعل أن ينام في البراري، وليس من طبيعته أن يدخل بيوت البشر؛ أليس علينا أن نكون مسرورين لأنه ترك البراري الكبيرة وجاء للمبيت في كوخ؟ والأمر ذاته، أليس علينا أن نتوجه بالشكر للمعتنق لأنه ترك عائلته وبيت آبائه وقومه وكل أقوام العالم وجاء إلينا؟ لذا فإن الرب يعطيه حماية كبيرة ذلك أنه يذكر الإسرءيليين بأن يحافظوا على أنفسهم أن لا يلحقوا الأذى بأنفسهم وذلك كما قيل ((وأحب المعتنق)) – سفر التثنية (10: 19)، و((لا تضايق المهتدي)) ـ سفر الخروج (22: 20).

نتوقف الآن عن السرد بعدما قدمنا، على ما نرى، إثباتات كافية على علم مرجع اليهودية الأساسي بوجود عمليات اعتناق واسعة النطاق وكذلك بوجود اتجاهات يَهْوِيَّة أو موحدة لم تلتزم تعاليم كهنة هيكل أو معبد القدس.

هوامش (المؤمن المقيم/ المعتنق المقيم):

(1) وفق القسم ([سنهدريون] 56 ب)، تتعامل القوانين النوحية السبعة مع مسائل تشريعية هي: طاعة أولي الأمر، تحريم الكفر (شتم يهوه)، عبادة الأصنام، الزنا، سفك الدماء، السرقة وأكل قطعة لحم قطعت من حيوان كان ما يزال على قيد الحياة.

7 : 3) الموقف من المعتنقين والمُتَهوِّدين

بعد أن استعرضنا في الأقسام السابقة بعض النصوص التلمودية وغيرها التي توضح معرفة وثيقة بوجود تجمعات عقيدية موحدة لم تنتم إلى أي من المجموعات المنظمة الأخرى، ننتقل الآن إلى عرض مواقف التلموديين من هؤلاء المعتنقين عبر تقديم ترجمة لبعض النصوص الأصلية تاركين بذلك للقارئ الفرصة لتشكيل وجهة ظهره عن مدى توسع تلك المجموعات في العالم القديم.

7 : 3 ، 1) موقف إيجابي تجاه التهوُّد والمُتَهوِّدين

*** اتخذ التلمود موقفاً إيجابياً إلى حد ما تجاه المُتَهَوِّدين، وتم التمسك بالرأي بأن الباب يبقى مفتوحاً للراغبين في التهوُّد.**

(([مدرش تهليم] / **100 / 1 '212 ب'**): ((مزمور للحمد، اهتفوا ليهوه يا جميع الأرض)) ـ مزمور 100 : 1. قال الحاخام يعقوب بن أبيا {حوالي عام 340 للميلاد – كان من (فقهاء) فلسطين وتوفي عام 340 للميلاد تقريبا} نقلا عن الحاخام أحا (حوالي عام 320 للميلاد) أنه قال: مزمور للاعتراف (أو للشهادة). قال يهوه: ستعترف كل الشعوب بي، ولذلك سأقبلهم (المعتنقين، المهتدين)؛ أنظر سفر إشعيا 45 : 23 القائل: ((بذاتي أقسمت صادقا، فمن فمي يخرج الصدق. . . .ستنحني لي كل ركبة، وبي سيحلف كل لسان)). فإذا انحنت لي كل ركبة وبي حلف كل لسان، فسأقبلهم.

(([مكيلتء] **16 : 17 '64 ب'**): وقال: ((رفع بنو عماليق أيديهم على عرش يهوه، فسيحاربهم يهوه جيلا بعد جيل)) – سفر الخروج (17 : 16). الحاخام إلعازار (حوالي عام 90 للميلاد) قال: أقسم يهوه بعرش مجده بأنه إذا أتى أحد من الأميين، فعليهم {أي على اليهود} أن يقبلوا به (كمهتد)، لكن عليهم أن لا يقبلوا عماليق أو أياً من عشيرته؛ قال داود للرجل الذي أخبره: ((من أين أنت؟ فأجابه: ابن عماليقي المهتدي {[ءبن هنكري]}أنا)) ـ سفر صموئيل الثاني (1 : 13). في تلك اللحظة تذكر داود ما قاله معلمنا موسى: إذا أتاكم من كافة شعوب الأرض مهتدٍ فعليكم أن تقبلوا به؛ لكن إن أتاكم واحد من العماليق، فعليكم أن لا تقبلوا به. لذا رد عليه داود فورا: ((دمك على رأسك لأن فمك شهد عليك)) ـ سفر صموئيل الثاني (1 : 16).

(([شموت ربء] / **خروج كبير 19 '81 ب'**): ((لا يقل ابن المهتدي [ءبن هنكري] المنتمي ليهوه لا بُدَّ أن يفصلني يهوه عن شعبه)) ـ سفر إشعيا 56 : 3. وقال أيوب: ((ولا يبيتُ مهتدٍ [جر] واحدٌ في العراء)) ـ هذا تأويل مدراس نشيد

الأناشيد 31:32. ولم يعلن يهوه رفض أي شخص، وهو يقبل كل واحد (مهتدي)، والأبواب مفتوحة طوال الوقت، ومن رغب في الدخول فليدخل. ولهذا قيل: لا يبت المهتدي في العراء.

(([ويقرء ربء] / **لاويين كبير '134 ب'**): قال الحاخام شمعون بن جمليل (حوالي عام 140 للميلاد) لأحد الكفار: يا بني، هكذا علم الفقهاء في المشنا: إذا جاء غريب يود الاعتناق، فعلى المرء أن يمد له يده ليأتي به تحت كنف السكينة.

*** ووجد يقين أنه بحلول المرحلة المسيحانية، ستنتمي الأمم كافة إلى اليهودية.**

(([عبوده زره] 24 أ): قال الحاخام إلعازار (حوالي عام 90 م): سيتدافعون كلهم في المستقبل {المسيحاني} ليصيروا مهتدين. وأي صحيفة تقول هذا؟ صفنيا (9:3) ((ففي ذلك اليوم أجعل للشعوب شفاها طاهرة ليدعوا باسم يهوه)). كما وظف هذا المقطع الحاخام يوسف (توفي عام 333 م).

(([عبوده زره] 3 ب برايتا): الحاخام يَسِّي (حوالي عام 150 م) قال: في المستقبل {المسيحاني} ستأتي كل أمم العالم لتصير مهتدية.

لكن هل سيتم قبول مهتدين منهم؟ لقد عُلِّم في (برايتا): في أيام المسيح لن يُقبل مهتدون، تماما كما لم يُقبل أي منهم في أيام داود. فقط (الحاخام يسي أراد القول) إنهم سيضحون مهتدين متطفلين؛ وهم سيرتدون التفلين[أ] على رؤوسهم وأذرعهم، وزينة على ملابسهم، وسيثبتون مقارع الأبواب على أبوابهم، لكنهم عندما سيشاهدون حرب جوج ضد ماجوج سيقولون لهم: أتيتم ضد من؟ وسيتم الرد عليهم: ضدّه {يهوه} وضد مسيحه؛ ((لماذا تضج الأمم، وتلهج الشعوب بالباطل؟)) - مزمور (1:2). وعندها سيمزقون الوصايا (التفلين التي على رؤوسهم) ويفرون؛ ((يقولون: 'تعالوا نقطع قيودهما ونطرح نيرهما عنا')) - مزمور (3:2).

*** لكن وجدت وجهة نظر بأنه لن يتم قبول معتنقين في المستقبل المسيحاني.**

(([عبوده زره] 2، 40 ج، 13، 19 / تلمود فلسطيني)**: قال راب (توفي عام 247 للميلاد): ((فوزنوا أجرتي ثلاثين من الفضة)) - سفر زكريا 12:11. وهذه هي الوصايا الثلاثون التي تعهدها النوحيّون[أ] ذات يوم. . . . وقال الحاخام حييا بن لولياناي (حوالي عام 360 للميلاد) نقلا عن الحاخام هوشعيا (حوالي عام 225م) إنه قال: وسيعملون يوماً ما بالوصايا النوحية (أي سيضحون مهتدين

أ لم نتمكن من التعرف إلى المقضود بالكلمة.

كاملين). وعلى أساس أية صحيفة؟ نص صفنيا 3:9 المشار إليه آنفا.

*** وتم تأويل «بعثرة» اليهود؟ على أنه رغبة من إله التوراة في زيادة عدد الراغبين في التَهَوُّد.**

([فسيقتء] **87** ب): قال الحاخام إلعازار (حوالي عام 270 م): يهوه قام بنفي اليهود وسط الشعوب فقط حتى ينضم إليهم معتنقون ـ أنظر سفر هوشع (2:25) القائل: ((وأزرع شعبي في الأرض)).

*** ونُظر إلى عمليات الاعتناق على أنها برهان على حب يهوه لأصحاب التوراة.**

([مكيلتء] **18**، **1** '**64** ب'): بعد مضي خمسين عاما صارت {رحاب - الزانية} معتنقة وقالت: يا سيد العالم: لقد أذنبت بثلاث أدوات، فاعف عني بسبب هذه الأغراض الثلاثة، بسبب الحبل والشباك والحائط. أنظر الإصحاح الثاني من سفر يشوع الذي يروي مساعدة رحاب الزانية للأسباط بقيادة يشوع بن النون على احتلال مدينة [يرحو][2]. أما الأدوات الثلاث فترد في الإصحاح 2:15 من السفر بالقول: ((فأنزلتهما بحبل من النافذة لأن بيتها في حائط السور)). ومن الواضح هنا أن ميل رحاب إلى يهوه هو نتيجة رؤيتها إنجازاته العظيمة وسط البلاد ـ سفر يشوع (2:9).

*** وأُوّل استمرار وجود «الكفار» في ذلك الزمان المسيحاني ليعني أنه فقط ليخرج من وسطهم معتنقون.**

([برءشيت ربء] **28** '**17** د'): الحاخام حنين (حوالي عام 330م) قال: لقد جرى في مدن السواحل ما لم يجر مع نسل الطوفان ـ سفر صفنيا (2:5) القائل: ((ويل لكم يا سكان ساحل البحر، يا أمة كرتيم))،[3] هذا يعني شعباً استحق الإبادة[4] وما هو سبب استحقاقها للاستمرار في البقاء؟ بسبب كافر واحد وخائف الرب واحد الذي يقدمونه (كمعتنق) في كل عام.

*** وبمجرد اعتناقه يضحي المعتنق شخصاً جديداً.**

([يبموت] **48** ب): الحاخام يسي (حوالي عام 150 م) قال: المهتدي المتَهَوِّد هو مثل الطفل الذي ولد للتو. والمهتدي يتحرر من ذنوبه السابقة والعقوبات المرتبطة بها. مبدأ: (المهتدي يكون مثل الوليد الجديد) أضحى لاحقاً جزءاً من الحلاكا.

أنظر إنجيل يوحنا (3:3) القائل: ((. . . . ما من أحد يمكنه أن يرى ملكوت الله إلا إذا ولد ثانية)).

* **ويصير المُتَهَوِّد مثل اليهودي.**

(**[يبموت] 74 ب**): إذا قام المعتنق بالتعمد {بعد الاختتان}، وخرج منه {من حوض العمادة أو الغطاس}، أنظر، إنه كاليهودي من كل النواحي.

* **على المرء أن لا يهين المعتنق بالكلمات، بل عليه أن يعامله بنفس ود يهوه تجاههم.**

(**[مدرش روت] / مدراس راعوث 1، 18 '129 ب'**): ((فلما رأت أن راعوث مصرة على الذهاب معها كفت عن الكلام)) ـ سفر راعوث (1: 18). قال الحاخام يهوذا بن سمعان (حوالي عام 320 م): تعالوا وانظروا مقدار محبة يهوه للمهتدين: فعندما عَزَمَت {راعوث} على ذلك، {أي الاعتناق} جعلتها اللفيفة مثل نِعْمَة.

ويمكن إثبات هذا في تعليق سفر راعوث (1: 19) القائل ((ثم ذهبتا كلتاهما)).

(**[تنحومء كل كل] / تنحوما كلكل / 6 '32 أ'**): ريش لقيش (حوالي عام 250 للميلاد) قال: المهتدي المعتنق محبوب {من يهوه} أكثر من بني إسرءيل الذين تواجدوا على جبل سيني.[5] ولماذا؟ لأنهم إذا لم يعايشوا هدير الرعد وبريق البرق واهتزاز الجبال وصوت البوق، فلم ليكونوا ليقبلوا بالشريعة (التوراة)؛ وذلك الذي لم يجرب أي من ذلك، لكنه يأتي ويسلم ليهوه ويقبل مملكته (مملكة السماء). هل لديك أحد محبوب أكثر منه؟ وقد حصل مرة أن أونكلوس المهتدي (حوالي عام 120 للميلاد ـ هو عقيلة الذي قيل إنه ترجم العهد القديم إلى اليونانية) سأل أحد الكبار (الفقهاء): إلى أي مدى يحب يهوه المهتدي، لأنه مكتوب في سفر التثنية (10: 18) ((ويحب مهتدٍ[6] {[جر] – كذلك في المدراس} ويرزقه طعاما وكسوة))؟ أرأيت؟ أهذا كل شيء، خبزاً وكسوة؟ فأجابه: أولم يكن ذلك كل ما طلبه أبونا يعقوب، فهو مكتوب في سفر التكوين 28: 20 ((إن كان يهوه يرزقني خبزا آكله وثيابا ألبسها))؟ وقد قال معلمونا: المهتدي محبوب لأن الرب كتب عن نفسه ((لماذا تكون كمهتد {[جر] }في الأرض))؟ ـ سفر إرميا (8: 14).

(**[حجيجه] / فرح العيد 5 أ**): ريش لقيش (حوالي عام 250 م) قال: من أهمل حق مهتدٍ [جر] فكأنه يهمل الحق الأعلى (أي حق إله التوراة) – أنظر سفر ملاخي 3: 5 القائل: ((وأقترب منكم لأقاضيكم وأكون عليما على العرافين والفاسقين. . . .والذين يصدون المهتدي)).[7]

* **لكن وجد تيار اتخذ موقف المنتظر أن تأتي المبادرة من الراغب في التَهوُّد.**

(**[مدرش قهلت] / مدراس جامعة 8، 10 '40 أ'**): يشير (المقطع 8: 10 من سفر جامعة) إلى معتنقين يأتون ويكفرون؛ (ويخرجون من الأماكن المقدسة)،

لأنهم اعتنقوا في الأماكن المقدسة، أي في الكنيس والكُتّاب؟! و'نُسِيوا في المدينة'، ونُسيت أعمالهم الشريرة، وعرفوا أعمالهم الطيبة التي عملوها في المدينة. 'وهذا أيضاً باطل'. قال الحاخام اسحق [يصحق] (حوالي عام 300 للميلاد) هذا ليس باطلاً (أي اهتداءهم)، لكنه باطل فيما لو لم يبادروا بأنفسهم للقدوم. الحاخام نون (الأول؟ حوالي عام 325 م؛ الثاني؟ حوالي عام 370 للميلاد) قال: الصّديقون (أي اليهود) ذهبوا إلى هناك {حيث المهتدون} و{من ثم} أتوا { المهتدون}؛ وهكذا ذهب يوسف إلى أسنات ـ سفر التكوين (41: 45 و46: 20)؛ ويشوع إلى رحاب، وبوعاز إلى راعوث، وموسى إلى حوباب ـ سفر العدد (10: 29). الحاخام أحا (حوالي عام 320 للميلاد) قال: هذا ليس باطلاً، إنما (الباطل) أن البشر لم يأتوا (طواعبة) من أجل الدخول تحت كنف السكينة.

*** وعندما يأتي الراغب في التّهوُّد، لا يتم قبوله بشكل فوري حيث يلفت انتباهه إلى جدية الخطوة التي يقدم عليها في تلك المرحلة السيئة من تاريخ اليهود.**

(**[يبموت] 47 ب**): قال الحاخام إلعازار (حوالي عام 270 للميلاد): قيل في راعوث 1: 18: فلما رأت نعمة أنها مُصِرّة على الذهاب معها، كَفّت عن الكلام. وقالت: حدود السبت محظورة علينا {محرم تجاوزها}. {وقالت راعوث}: ((فأينما ذهَبْتِ أذهب)). محظور علينا الانفراد {مع رجل}. {راعوث}: ((وأينما اقمتِ أقيم))! وقد حُمّلنا 613 وصية. {راعوث}: ((شعبُكِ شعبي)). محرم علينا عبادة الأصنام. {راعوث}: ((إلهكِ إلهي)). أصدرت محاكمنا الكثير من أحكام القتل. {راعوث}: ((حيث تموتين أموت)). منحت محاكمنا نوعين من القبور {للمنفذ فيهم حكم القتل}. {راعوث}: ((وهناك أُدفَن)) ـ سفر راعوث 1: 16-17. وعلى الفور قيل: ((فلما رأتها مُصِرّة. . . .)) الخ.

(**[مدرش روت] 1، 16 '128** أ'): قالت راعوث: لا تلحّي علي أن أتركك وأفارقك - راعوث 1: 16. ماذا يعني: لا تُلِحّي علي؟ لقد قالت لنعمة: لا ترتكبي إثما بسببي، ولا تعرضي نفسك لأخطار العقاب لأجلي بأن تهتدي دون علمي. إن أفكاري كلها موجهة نحو الرغبة في الاهتداء، لكنه من الأفضل أن أصير {مهتدية} عن طريقك بدلا من أن أفعل ذلك عن طريق شخص آخر. وعندما سمعت نعمة هذا بدأت في قراءة النصوص ذات العلاقة بالمهتدين: يا بنيتي، إنه ليس من الحكمة لبنات إسرءيل أن يزرن مسارح وألعاب الكفار. فأجابتها راعوث: فأينما ذهبتِ أذهب. وليس من الحكمة للإسرءيليين أن يسكنوا في بيوت دون [مزوزه] {العلامة التي فرض الكهنة على السكان وضعها على أبواب المنازل}، فأجابتها: وأينما أقمتِ أقيم. شعبكِ شعبي: المقصود بهذا

العقوبات والتحذيرات؛ إلهكِ إلهي: هذا مرتبط بباقي الوصايا المفروضة. (وهناك شرحٌ آخر: فأينما ذهبت أذهب مرتبطة بأماكن التعبد في جلجال، شيلوه، نوب، جبع والهيكل؛ وأينما أقمتِ أقيم مرتبطة بتقديم الأضاحي؛ شعبُكِ شعبي مرتبطة بالقضاء على عبادة الأصنام؛ إلهكِ إلهي مرتبطة بإعطاء الأجر للعمل المنجز). حيث تموتين أموت مرتبطة بأحكام القتل الأربعة التي سنتها المحكمة (اليهودية)، وهي الرجم والحرق وقطع الرأس والخنق. وهناك أُدفَن مرتبطة بالقبرين الذين قررتهما المحكمة (اليهودية) حيث حجز أولهما للمرجوم وللمحروق والآخر لمن قطع رأسه وللمخنوق. 'هذا يفعله يهوه بي، وهذا أيضاً'. فقالت نعمة لها: يا بنيتي، كل ما يمكنك تطبيقه من الواجبات وفعل الخير في هذا العالم فافعليه؛ لكن مبدأ المستقبل: 'الموت سيفصل بعضنا عن بعض'.

أنظر مقاطع موازية في ([يبموت] 47 ب) المسجل أعلاه.

*** ويتم البحث في دوافع الراغب في التَهَوُّد.**

(**[منحوت] / منحة[8] 44 أ**): (قال الحاخام حييا (حوالي عام 200) لكافرة رغبت في اعتناق اليهودية): يا بنيتي، هل اشتهيت أحد فقهائنا؟

(**[يبموت] 24 ب**): إذا أراد رجل الاعتناق لأجل امرأة {يهودية - حتى يسمح له بالزواج منها} وإذا أرادت امرأة الاعتناق لأجل رجل {يهودي حتى يسمح لها بالزواج منه}، وكذلك عندما يود شخص الاعتناق بسبب مائدة الملك {أي حتى يتمكن من الانضمام إلى بطانته}، أو حتى يصير أحد موظفي شلُمُه - قارن سفر الملوك الأول (9:20-22) القائل: ((ومن أجل هذا 'البناء في مملكته' سَخَّرَ [شلُمُه] الذين لم يكونوا من بني إسرءيل وجميع من بقي من الآشوريين والحتيين والفرزيين والحويين واليبوسيين في أرض كنعان ولم يقدر بنو إسرءيل أن يقضوا عليهم. هؤلاء سخرهم شلُمُه كالعبيد إلى هذا اليوم)) - هؤلاء ليسوا مهتدين. . . . أنظر النص الكامل في قسم (7:2،2).

*** ويتم إبعاد الشخص الراغب في الاعتناق بيد ويمسك به بالأخرى**

(**[سنهدريون] 10، 29 ب، 31 / تلمود فلسطيني**): **قال الحاخام يوحنان** (توفي عام 279 للميلاد): ((في العراء لا يبت مهتد، {و}بابي للمتنقل أفتح)) - أنظر سفر أيوب 31:32.[9] هذا يعني أن المرء يقوم بإبعاده (المهتدي) باليد اليسرى، ويجذبه باليمنى؛ وليس كما فعل إليشع الذي دفع جيحزي باليدين - قارن سفر الملوك الثاني 5:27 القائل: ((فليعلق برص نعمان بك وبنسلك إلى الأبد. فخرج جيحزي من أمامه أبرص كالثلج)).

ومبدأ (اليسرى تبعد دوما الراغب في الاعتناق واليمنى تجذبه مرة أخرى) موجود

كنص (برايتا) في القسم ([سنهدريون] 1، 11 '107 ب') و([سوطه] / زنًا 47 أ). أنظر أيضاً ([مدرش روت] / مدراس راعوث 1، 11 '127ب') تاليا.

*** ورأى البعض أن لا يقبل به إلا بعد أن يكرر طلبه مرات ثلاث**

([مدرش روت] 1، 11 '127 ب'): قال الحاخام صموئيل بن نحمان (حوالي عام 260 للميلاد) نقلاً عن الحاخام يودان بن حنانيا {من التثنويين} إنه قال: في ثلاثة مواقع مكتوب: عودي إلى بيتكِ،[10] وهي تساوي ثلاث المرات التي يتم بها رد المعتنق؛ ولكن إذا ألح بعد ذلك يتم قبوله.

*** وتم تأويل سفر اللاويين 5:1 ليعني بضرورة نشر كلمة يهوه بين الشعوب**

([ويقرء ربء] 6 '109 د'): ((وإذا أخطأ أحد بأن سمع صوت الدعوة تحمّل عاقبة إثمه)) ـ أنظر سفر اللاويين (5:1). {تكلم يهوه إلى الإسرءيليّين} قائلا: إذا لم تقوموا بنشر جلالي بين شعوب الأرض، فانظروا، فإني سأعاقبكم. ومتى؟ عندما يقولون لكم: اسألوا الأموات ـ أنظر سفر إشعيا 8:19 القائل: ((فإذا قالوا لكم: أطلبوا الآيات والمعجزات من السحرة والعرافين الهامسين المتمتمين، قولوا لهم: أما كل شعب يطلب الآيات والمعجزات من إلهه؟ من يا ترى يطلب شيئا من الأموات لأجل الأحياء))؟

*** بعد انتصار المسيحية في الإمبراطورية الرومانية تجدد الأمل بكسب معتنقين لإحياء الماضي؟!**

([سنهدريون] 97 أ برايتا): قال الحاخام نحميا (حوالي عام 150 للميلاد): في الزمن الذي سيظهر فيه ابن داود {أي المسيح المنتظر}، فإن كل الحكومة (الإمبراطورية الرومانية) ستأخذ بالهرطقة (أي بالمسيحية)، ولن يكون هناك لوم. وهذا دعم للحاخام اسحق (حوالي عام 300 م)، ذلك أنه قال: ابن داود سيأتي فقط بعد أن تأخذ الحكومة بأكملها بالهرطقة {أي بعد تبنيها المسيحية}.

وبالإضافة إلى ما سبق من نصوص، هناك غيرها تتخذ موقفاً إيجابياً من المعتنقين أو المهتدين ومنها على سبيل المثال التالية:

* جاءت امرأة إلى الحاخام إلعازار (توفي عام 309 م) وطلبت الإذن بالاعتناق فسألها عن ماضيها. فقالت له إن ابنها الأكبر هو والد ابنها الأصغر، فطردها. ثم ذهبت إلى الحاخام يوشع بن حنانيا (توفي عام 247 للميلاد) فقبل بها.[11]

* عليك أن لا تُذَكِّر المعتنق بآبائه الكَفَرة.[12]

* عليك أن لا تُذَكِّر المعْتنق بأنه كان يأكل لحم الخنزير وبأنه كان يعبد

الأوثان.[13]

* عليك أن لا تسيء إلى فم الذي يريد تعلم التوراة.[14]

* التصرفات المسيئة للمعتنقين تتساوى مع عبادة الأوثان وانتهاك الوصايا العشر.[15]

* إذا سَخرتَ من المعتنق فله الحق في الرد بنفس الطريقة؛ لا تعاير زميلك بما فيك من عيوب.[16]

* إذا واجه المعتنق مشاكل مادية فعلى اليهودي مساعدته.[17]

* إذا كنت قاضياً فعليك الالتزام بالقانون تجاه المعتنق وإلا تكون انتهكت الوصايا.[18]

* الحاخام لخيش (القرن الثالث) يحذر القاضي بأن الانحياز ضد المعتنق هو انحياز ضد يهوه.[19]

* أحصى الحاخامات 36 نصاً في التوراة مرتبطة بالمعتنقين.[20]

* من المسموح لليهود شراء العبيد أيام الاحتفالات،[أ] بهدف إدخاله تحت كنف السكينة،[21] رغم تحريمهم زيارة مدن الأميين في تلك الفترة.

* هناك تقليد يقول بأنه لحق بحواء ونسلها ذنب ولم تتم إزالته من بني إسرءيل إلا بعد تسلمهم التوراة على جبل سيني؛ لذا فما هو موقع المعتنقين هنا؟ يرد الحاخام أشي أن ((ويهوه إلهنا لا يقطع الآن هذا العهد وهذا القسم معكم وحدكم. بل يقطعه أيضاً مع كل من يقف معنا اليوم أمامه، ومع من لم يولد بعد ليقف معنا اليوم هنا))[22] - أي أن المقصود هنا المعتنقون.[23]

* ومن ضمن الإشارات الإيجابية إلى المعتنقين إدخالهم في الصلوات المسماة أميدا، والتي تعني 'وقوفا' لأنها تؤدى في ذلك الوضع، وهي تقول - وفق النص المعتمد: ((وإلى المستقيمين والورعين، وإلى كبار قومك بيت إسرءيل، وإلى بقية كتابه، وإلى معتنقي الطريق القويم. . . .)).[24]

* وهناك إشارة أخرى مهمة في الصلوات التي تقرأ في مناسبات خاصة. فحين يأتي شخص إلى مكان به أوثان أو تماثيل إشراك عليه القول (مبارك الحليم). وعندما يأتي شخص إلى مكان عُبدت فيه الأوثان في وقت سابق، عليه تلاوة الصلاة (مبارك أنت الذي اجتثثت الكفر. . . . وليتك ستكون الذي سيجتث الكفر من أرضنا ومن كل أنحاء إسرءيل، وأن تقلب قلوب الذين يتعبدون للأوثان ليعبدوك أنت).[25] ولكن هناك إشارة أوسع في (برايتا) تقول إنه من غير

أ فهم البعض أن هذا التشريع التوراتي يحرض على الاعتناق القسري للرقيق.

الضروري قول القسم الأخير من الصلاة إذا تمت خارج «أرض إسرءيل» لأن معظم السكان من الأميين. لكن الحاخام إلعارار (165-200 للميلاد) لا يوافق على ذلك[26] ويقول إنه من الضروري النطق به لأن اليوم الذي سيصير فيه كل الناس يهوداً آتٍ لا محالة، وذلك اعتمادا على قول سفر صفنيا 3 : 9 القائل: ((في ذلك اليوم أجعل للشعوب شفاها طاهرة ليدعوا باسم يهوه ويعبدوه بقلب واحد)).

* تحوي كتب الصلوات الخاصة برأس السنة (يوم الكفارة / يوم الغفران) العائدة إلى حوالي القرن الثالث، دعوات لإله التوراة لأن يقوم بهداية كل مخلوقاته.[27]

* أخّر الحاخام يهوذا الثاني سفره من اللاذقية ليتعاون مع الحاخام يشوع في إكمال اعتناق امرأة.[28]

* هناك حديث يقول بأن الملائكة احتجوا على يهوه بعد قيامه ببعثرة بني إسرءيل وقالوا له بأنهم حينما كانوا في أرضهم اتخذوا آلهة من ذهب ومن فضة وبأنهم بعد البعثرة سيتخلون عنه تماما. لكنه أجابهم بأنهم {بني إسرءيل} لن يتخلوا عنه بل وإنهم سيضحون شهداء له لأنهم سيقدمون أرواحهم فديه لجلب الآخرين تحت جناحيه.[29]

* عبّر الحاخامات عن غضبهم عندما لم يتمكن إقليم من كسب أعداد كبيره من المعتنقين، لكنهم حصروا نقدهم لإقليمين يقعان حاليا في العراق وفي إيران، مما يوضح بأن باقي المناطق تمكنت من كسب أعداد كبيرة من المعتنقين.[30]

* من لا يقبل الأصنام فإنه يعتبر وكأنه قبل كل التوراة.[31] ووافق على ذلك الحاخام حنان من فلسطين اعتمادا على سفر دانيال 3 : 12.[32]

* هناك رواية عن مسألة الاعتناق، تعود إلى الفترة التي حُظر فيها التبشير اليهودي، تقول التالي: (في أحد الأيام التقيت شخصا ذا موقع رفيع وقال لي، 'أنتم تقولون بأنه قام سبعة أنبياء بين أميي العالم ليحثوهم على تجنب نار جهنم'. ولكن بعد هذه الأجيال السبعة يمكن للأميين القول 'نحن لم نستلم التوراة، ونحن لم نحذر من قبل الأنبياء. فهل من الصحيح أن نعاني من نار جهنم؟'. فقلت له: 'يا بني، إن الحكماء علمونا بأنه إذا أتى أمي يرغب في الاعتناق، فعلينا أن نمد له يدنا لإدخاله تحت جناحي السكينة. وقد أتى المعتنقون مع هذا الجيل وهم سيقومون بتحذير معاصريهم).[33]

هوامش (موقف إيجابي تجاه التَهَوُّد والمُتَهَوِّدِين):

(1) المقصود هنا مجموعة قوانين حاخامية وضعها أصحابها في التلمود ونسبوها لإله التوراة يهوه وقالوا إنها أنزلت على آدم وعلى نوح من بعده قبل أن يناط أمر تنفيذها إلى موسى التوراة.

(2) المقصود هنا مدينة 'أريحا' الواقعة بفلسطين المحتلة، وهذا تأويل.

(3) في النص العربي (الكريتيين).

(4) لقد تبنى التلموديون الرديف (بتر، قطع) كرديف للمفردة التوراتية [كرت]، لكن علماء التوراة يرون أن المقصود هنا جزيرة (كريت). ونحن لا نوافق على الفهم الحديث وأشرنا إلى المقصود في قسم سابق من المؤلف ـ أنظر تعاملنا مع هذه المفردة في فصل (الخلفية التاريخية).

(5) في الترجمة العربية 'جبل سيناء'، وهذا تأويل.

(6) في الترجمة العربية (ويحب الغريب).

(7) في النص الأصلي [جر] المترجمة إلى (الغريب) في النسخة العربية.

(8) المقصود هنا ما يقدم من عطايا من الطعام.

(9) في الترجمة العربية (هل بات غريب واحد في العراء وبابي كان مفتوحا على الطريق).

(10) سفر راعوث 1:8، 11، 12.

(11) ([قهلت ربء] / جامعة الكبير على 1:8) و ([عبوده زره] 17أ).

(12) ([ببء مصيعء] / الباب الأخير 10:4)، ([توسفتء ببء مصيعء] / الباب الأخير 58ب الإكمال).

(13) ([مكليتء] / الإكمال 18: 1-8)؛ ([جريم] / مهتدين 1:4)؛ ([تنحومء ويقرء] / تنحوما لاويين 14).

(14) ([ببء مصيعء] 58ب).

(15) ([فسيقتء زترتء] / تثبيت على خروج 20:22)؛ ([ببء مصيعء] 59ب).

(16) ([مكليتء] / مكيال الرابي سمعان).

(17) ([سفرء ويقرء] / سفر اللاويين 35:22).

(18) ([سفرء دبريم / سفر التثنية 128).

(19) ([هجيجه 5ء] / ملاخي 5:3).

(20) الراب إلعازار في ([مكليتء رابي سمعان]).

(21) ([عبوده زره] 1، 4)، ([عبوده زره] 13ب)، ([عيوده زره] 1، 4 39ب).

(22) سفر التثنية 29: 13-14.

(23) Braude, W. G. *Jewish Proselyting - In the First Five Centuries of the Common Era. The Age of the Tannaim and Amoraim.* Providence 1940, p. 16.

(24) Ebenda.

(25) ([بركوت] / بركات 7، '2،14').

(26) ([بركوت] / 57ب).

(27) Braude, W. G. *Jewish Proselyting*. . . p. 17.

(28) ([يبموت] 8، 1 '8د').

(29) Braude, W. G. *Jewish Proselyting*. . . p. 18f.

(30) ([بركوت] 17ب).

(31) ([حولين] 5أ برايتا).

(32) ([مجله] / لفيفة 13أ).

(33) Braude, W. G. *Jewish Proselyting*. . . p. 23f.

7: 3، 2) موقف سلبي تجاه التَهَوُّد والمُتهوّدين

وفي مقابل الموقف الإيجابي الذي اتخذه البعض تجاه الراغبين في التَهَوُّد، وجد تيارٌ آخر وقف سلبياً تجاههم بما يوضح عمق المسألة التي كانت بحاجة إلى تعامل تفصيلي معها وأدت إلى حدوث خلافات قوية، بل وإلى انقسامات، حتى داخل التلمودية نفسها. ونعرض تاليا بعض الأقوال.

*** كان هناك تساؤل عن جدوى الاستمرار في عملية الهداية بعد الهزيمة ما دام كان من السهل على المتَهَوِّد أن يرتد**

([مكيلتء] 22، 20 '101 أ'): ((لا تظلم المهتدي [جر] ولا تضايقه، فأنتم كنتم غرباء في أرض مصريم)) ـ أنظر سفر الخروج 22: 20. 'لا تظلمه' ـ بالكلمات؛ 'لا تضايقه' ـ بأمور مالية. وعليك أن تتجنب أن تقول له على سبيل المثال: كنت تعبد بيل وتنحني لنبو،[1] وها لحم الخنزير بين أسنانك. وأنت تريد أن تنطق بكلمات عني! ولذا، فإنْ ضايقته {بمثل هذه التعليقات أو الكلمات}، فسيكون قادراً {بدوره} على مضايقتك! الكتاب يقول هاديا: فأنتم كنتم غرباء! وانطلاقاً من هذا، قال الحاخام ناتان (حوالي عام 160 للميلاد): العيب الموجود فيك لا تنطق به على الآخرين؟ المهتدون محبوبون {من قبل يهوه}، فهو يوصي بهم دوما {في الكتاب}: ((لا تظلم المهتدي)) ـ سفر الخروج (22: 20)؛ ((أحبوا المهتدي)) ـ سفر التثنية (10: 19)؛ ((فأنتم تعرفون شعور المهتدي)) ـ سفر الخروج 23: 9. قال الحاخام إلعازار (حوالي عام 90 م): لأن أحواله {طبيعته} سيئة {المقصود بذلك سهولة ارتداده}، ولذلك يحذر الكتاب منه مرات كثيرة.[2] قال الحاخام شمعون بن يوحاي (حوالي عام 150 للميلاد): ((وليكن محبوبك كالشمس المشرقة في بهائها)) ـ سفر القضاة (5: 31). فمن هو إذن أعظم، الذي يحبه الملك أم الذي يحب الملك؟ بالتأكيد إنه من يحب الملك! وقد قيل: ((ويحب {يهوه} المهتدي)) ـ سفر التثنية (10: 18). {بهذا، يكون المهتدون أفضل من المشار إليهم في سفر القضاة 5: 31، أي من بني إسرءيل}. المهتدون محبوبون {من قبل يهوه}؛ ففي كافة المقاطع التي يذكرون فيها في الكتاب، يشار إليهم على أنهم مثل الإسرءيليين. فبنو إسرءيل يُذكرون على أنهم (عباد)[3] – سفر اللاويين 25: 55، وكذلك المهتدون – سفر إشعيا 56: 6؛ ويضاف إلى ذلك وصف الطرفين (خَدَم) – وتُسَمُّون خدمة إلهنا – سفر إشعيا 61: 6 وسفر إشعيا 56: 6، سفر إشعيا 41: 8 و سفر التثنية (10: 18)؛ ووجود (عهد) – سفر التكوين 17: 13 وسفر إشعيا 56: 6؛ (الرِّضَى) – سفر الخروج (28: 38) وسفر إشعيا 56: 7؛ (الحراسة) – سفر المزامير (121: 4) والمزامير (146: 9).

* وتطور موقفٌ معادٌ للمُتهوّدين وصار هناك خوف من قبل البعض بأنهم سيرتدون في زمن المسيح وسيتحالفون مع أعدائه جوج وماجوج ضده

((يبموت] 24ب برايتا): في زمن المسيح لا يتم قبول أي مهتدٍ. وفي أيام داود وشلمه أيضاً لم يُقبل مهتدون {لأن وضع بني إسرءيل الحسن كان دافع الرغبة في الاعتناق}. قال الحاخام إلعازار {حوالي عام 200 للميلاد}: وفي أية صحيفة يوجد هذا؟ إشعيا 54: 15 القائل: ((ها هم يتآمرون لا برضاي، فمن تآمر عليك يسقط أمامك))؛ أنظر، ليهتدي المرء بدوني {أي في الزمان الذي لا يكون فيه يهوه واقفا مع بني إسرءيل}؛ وكل من يريد أن يكون مهتدياً في وضعك {أي إبان وضعك الصعب} فعليك تقع مسؤوليته {ستقاسم معك الحظ الجيد في المستقبل}، ولكن ليس أي أحد آخر.

((عبوده زره] 3ب برايتا): قال الحاخام يسي (حوالي عام 150م): في المستقبل {المسيحاني} ستأتي كافة أمم العالم [عوموت هعولم] سوية لتصير مهتدية. ولكن هل يُقبل حينئذ أيٌّ منهم؟ {أي من المعتنقين في المستقبل}. ولكن عُلِّم في (برايتا) التالي: في الزمن المسيحاني لا يقبل المرء معتنقين، تماما كما لم يُقبل مهتدون في زمن داود وشُلُمه! بذلك {أراد الحاخام يسي القول بأنهم} سيضحون معتنقين فقط بملء إرادتهم وأنهم سيتدافعون؛ وهم سيحملون التفلين على رؤوسهم وعلى أذرعهم، والخيوط المبهرجة على ملابسهم، ومقارع الأبواب على أبوابهم؛ لكن إذا سمح لهم بمشاهدة حرب جوج وماجوج، فسيسألونهم: إلى جانب من أنتم؟ وسيجيبهم المرء حينئذ: ضده {يهوه}، وضد مسيحه: ((لماذا تضج الأمم، وتلهج الشعوب بالباطل))؟ - أنظر سفر مزامير 2: 1؛ عندئذ سيقوم كل بتمزيق وصاياه {التفلين. . . .الخ}؛ ويطرح نيرها عنه - وفق قول سفر مزامير 2: 3 ((يقولون تعالوا نقطع قيودهما ونطرح نيرهما عنا)). ((ويجلس يهوه ويضحك)) - أنظر سفر مزامير 2: 4 القائل: ((لكن الساكن في السماوات يضحك، يهوه يستهزئ بهم)).

* كما وطرح البعض أن أسباب تعرض المعتنق للمشاكل هي بسبب قلة الثقة فيه

((يبموت] 48ب برايتا): قال الحاخام حنانيا بن جمليل (حوالي عام 120 للميلاد): لماذا يشعر المعتنقون بالاكتآب في هذا الزمن {في الحاضر}، ولماذا تنصب عليهم هذه العذابات؟ لأنهم لم يلتزموا بوصايا النوحيين السبعة {قبل التهوُّد}. الحاخام يسي (حوالي عام 150 م) قال: المعتنق المهتدي هو مثل الطفل الذي وُلد {للتو، ولذا لا يتحمل مسؤولية الذنوب السابقة}؛ قل إذن لماذا يشعرون بالكآبة؟ لأنهم لا يفهمون تفاصيل الوصايا مثل اليهود. قال الحاخام الأكبر حنان (حنين - حوالي عام 140 م) إن الحاخام إلعازار (حوالي عام 90م)

قال: لأنهم لا يتصرفون بسبب الحب {ليهوه} ولكن بسبب الخوف. وقال آخرون: لأنهم ترددوا في الدخول تحت كنف السكينة. الحاخام أباهو (حوالي عام 300 للميلاد)، أو كما قيل أعلاه، الحاخام حنينا (حوالي عام 225 م) قال: وما هي الصحيفة المرجع بالخصوص؟ راعوث (2:12) القائل: ((يهوه يكافئك على عملك ويجعل أجرك كاملا لأنك جئت تحتمين تحت جناحيه)).

*** وقيل أيضاً بأن اليهود سيعانون بسبب الذنوب التي يرتكبها المعتنقون**

([**يبموت**] **109 ب**): قال الحاخام اسحق (حوالي عام 300) : ماذا يعني {قول سفر} أمثال (11:15) ((من كَفَلَ المهتدي ناله السوء))؟ سوء على سوء يلحق بمن يقبل مهتد. هذا هو التأويل المدراسي للنص التوراتي.

*** ومن ذلك تأويل اليهود بأن زمن المسيح قد تأجل بسبب وجود معتنقين في وسطهم**

([**نده**] **13 ب برايتا**): المعتنقون. . . .يؤجلون قدوم المسيح {وذلك بسبب ذنوبهم التي تقلل من استحقاق اليهود لقدومه}.

*** والمعتنقون والمُتَهوِّدون، مثل الجذام، يشكلون خطراً على اليهود**

([**قيدوشين**] **70 ب**): قال الحاخام حلبو (حوالي عام 300 للميلاد): المعتنقون سيئون لليهود مثل الجذام؛ ((فيأتيهم المعتنق وينضم إليهم، وسيضحون لبيت يعقوب مثل الجذام)) ـ سفر إشعيا (14:1). {هذا تفسير المدراس للمفردة [نصفحوء]. فهنا ترد المفردة [ونصفحو] وفي سفر اللاويين (14:56) [لصفحت] وتعني جذام}.[4]

*** وهناك إشارة إلى وجود مدرستين تجاه الراغبين في التَهَوُّد، إحداهما متشددة ترأسها السماوي وأخرى متساهلة قادها هليل**

([**شبت**] / **سبت 31 أ**): جاء كافر في أحد الأيام إلى السماوي (حوالي عام 30 قبل الميلاد) وقال له: كم شريعة توجد عندكم؟ فأجابه: إثنتان، المكتوبة والشفهية. فقال له: أمنحكَ ثقتي فيما يخص المكتوبة، ولكن ليس بخصوص الشفهية، فاقبلني كمهتد بشرط أن تعلمني التوراة المكتوبة. عندها طرده السماوي. وجاء {الشخص نفسه} إلى الحاخام هليل الذي قبل به كمهتد. وفي ذلك اليوم علمه هليل الأبجدية ء، ب، ج، د. . . .؛ وفي اليوم التالي علمه إياها {معكوسة على نحو} . . . .د، ج، ب، ء. فقال له المعتنق: لكنك لم تعلمني هكذا يوم أمس! فأجابه: أولم تمنحني ثقتك {في اليوم السابق فيما يتعلق بترتيب أحرف الأبجدية}؟ فامنحني ثقتك فيما يتعلق بالتوراة الشفهية. وحدث

أيضاً أن حضر كافر إلى السماوي وقال له: اقبل بي كمهتدٍ شرط أن تعلمني مجمل التوراة وأنا واقف على قدم واحدة! عندها وخزه {السماوي} بعصاة كان يحملها في يده. فذهب إلى هليل الذي قبل به كمهتد {وفق شرطه}. وتحدث هليل إليه وقال له: لا تفعل بقريبك ما تكرهه لنفسك؛ هذه هي كل النوراة، والباقي هو تأويل، فاذهب وتعلمه. وفي أحد الأيام كان كافر يمر قرب كنيس فسمع كلمات المعلم وهو يقرأ من سفر الخروج 28:4 القائل: ((وهذه هي الثياب التي يصنعونها: صدارة وأفود وجُبّة وقميص مطرز وعمامة وحزام، فيصنعونها ثيابا مقدسة لهارون أخيك وبنيه ليكونوا لي كهنة)). فسأل: (لمن هذه الثياب). فكان الجواب: (لكبير الكهنة). وهنا تحدث الكافر مع نفسه وقال: سأعتنق كي أصير كبير الكهنة. فحضر إلى السماوي وقال له: إقبل بي كمعتنق بشرط أن تعيّنني كبيراً للكهنة. فوخزه بعصا كان يمسك بها في يده. فتوجه إلى هليل الذي قبل به كمعتنق. وتكلم إليه هليل وقال له: هل يتم تعيين شخص ما كملك دون أن يكون على دراية بأمور إدارة الحكومة؟ فاذهب وتعلم إدارة الحكومة. فذهب وتعلم الكتاب. وعندما وصل إلى الكلمات الواردة في سفر عدد 1:51 القائلة: ((فإذا رحل المسكن {تابوت العهد} فاللاويون يفوضونه، وإذا حل فينصبونه. وإن اقترب منه أحد سواهم يقتل)) تحدث إليه وقال: عمن قيلت هذه اللفيفة؟ فأجابه: حتى عن داود ملك بني إسرءيل. وهنا ذهب هذا المعتنق وبدأ يحسب الإيجابيات والسلبيات: إذا كان سُجِّل هذا بالعلاقة مع الحب الذي يظهره يهوه في الكتاب: ((إسرءيل ابني البكر)) ـ سفر الخروج (4:22)، وقيل (والأجنبي الذي يقترب منه يُقتل) ـ أنظر سفر العدد 1:51، فما مداه بخصوص معتنق وضيع جاء ومعه عصاه وكيسه ليس إلا؟ فتوجه بعدها إلى السماوي وسأله: هل كنتُ مؤهلاً لكي أصير كبيراً للكهنة؟ أليس مكتوب في الشريعة {التوراة} ((وإن اقترب منه أحد سواهم يُقتل))؟ ثم توجه إلى هليل وقال له: لتنصب البركات على رأسك يا هليل الحنون لأنك جعلتني أدخل تحت كنف السكينة {أي أعتنق اليهودية}. وبعد فترة من الوقت التقى ثلاثة مهتدين في مكان واحد وقالوا: إن السماوي الحاد الطبيعة أراد أن يطردنا من العالم، وهليل الحنون جاء بنا تحت كنف السكينة.

([شبت.] 31 ب) تقول بضرورة أن يكون المرء حنوناً مثل هليل وليس حاداً مثل السماوي.

*** وحصرت التعاليم الحاخامية المصطلح التوراتي [جر] ضمن مفهوم ضيق للغاية**

نهي عرضنا بالقول إنه لم يكن مسموحاً للمُتَهَوِّد القول في الصلاة (يهوه إله آبائنا)، وألزم بصيغة (يهوه إله آبائكم).[5]

هوامش (موقف سلبي تجاه التَهوُّد والمُتَهوّدين):

(1) إلهان ورد ذكرهما في سفر إشعيا (46:1).

(2) عدد مرات التحذير وفق ([ببء مصيعء] / الباب الأخير 59ب) هي 36 مرة ، بينما أحصى كتبة القسم ([سفرء ويقرء] / السفر لاويين 19:33). 46 مرة.

(3) في الترجمة العربية (عبيد).

(4) في الترجمة العربية (طفحة الجلد). أنظر ترجمتنا للمقطع في مؤلفنا (بنو إسرائيل - جغرافية الجذور).

(5) ([بكوريم] / بكريات 1:4).

7 : 3، 3) تأويلات حول الاعتناق والتّهوُّد

لقد سعى الحاخامات إلى محاولة كسب معتنقين، وقاموا بتقديم تأويلات لنصوص توراتية لتناسب آراءهم. وهذا يوضح برأينا أن اليهودية عملت دوماً على محاولة كسب معتنقين جدد، وخطأ الرأي السائد عن كونها ديانة لاتبشيرية ومغلقة. ونظرا لأهمية هذه التأويلات سنقوم تاليا بعرض بعضها لتشكل أرضية للبحث الموسع في الموضوع من قبل أجيال جديدة من البحّاثة.

* 'لماذا عاش أبرهم حياة عير مشوبة بالألم أو بالميل للشرور؟ ولماذا عاش حياة عادية تُوهب للمستقيمين في العالم الآتي فقط؟ لأنه سلّم نفسه للموت في أور الكلدانيين من أجل مجد يهوه'. وكان أبرهم قد بلغ من العمر 48 عاما عندما تعرف إلى خالقه، لكنه لم يؤمر بممارسة الختان وكان عليه انتظار ذلك حتى بلغ من العمر 99 عاما (سفر التكوين 17: 24)، والسبب حتى لا يُغلِق الأبواب في وجه المعتنقين، مهما بلغوا من العمر.[1]

* ويتم تأويل سفر أيوب (19: 26) القائل ـ وفق الترجمة المعتمدة، ((فتلبس هذه الأعضاء جلدي)) ليعني (وبعد أن قمت بختان نفسي، أتى الكثير من المعتنقين ليتعلقوا بهذه العلامة).[2]

* وقام الحاخام سمعان بن لخيش (من أمورا فلسطين في القرن الثالث) بترجمة سفر التكوين 12: 8 لىس على نحو ((ودعا باسم يهوه))، ولكن (وجعل كافة المخلوقات تدعو باسم يهوه)،[3] بما يعني أن نطق أبرهم باسم يهوه كان في الواقع هداية للناس.

* وصوّر التراث الحاخامي أبرهم على أنه أول مُبَشِّر ليهوه، وهم يؤولون القول ((فأحبوا يهوه إلهكم)) ـ التثنية 6: 5 ليعني (وليكن يهوه إلهك محبوباً من قبل كافة المخلوقات وكما فعل ذلك أبوكم أبرهم)، لأنه مكتوب ((. . . وكافة النفوس النى عملها في حاران)) ـ سفر التكوين (12: 5)، لكن هذا لا معنى له لأنه لو اجتمع كافة البشر في العالم ليخلقوا بَقّة ولينفثوا الروح فيها لما استطاعوا. فكيف من الممكن للكتاب القول: ((والأرواح التي عملها في حاران))؟ ولكن المقصود هنا (وكافة النفوس التي كسبها في حاران). والمقصود أن أبرهم هداهم وأتى بهم تحت جناحي السكينة.[4]

* وهناك مقولة بأن من يتمكن من هداية شخص يرسم بذلك معالم حياته، وهو تأويل قول سفر نشيد الأناشيد (1: 3) القائل ((عبيرك طيب الرائحة، واسمك عطر مراق، لذلك أحبتك العذارى)).[5]

* كما وقيل إن محبة يهوه لأبرهم ازدادت بعدما فتح عيون المخلوقات

ليحضرهم تحت جناحي السكينة،[6] وهو ما أدى إلى إطلاق اسم (متطوعي أبرهم) على المُتَهَوِّدين، وهو تعليق على المزمور 47:10 القائل ((عظماء الشعوب تجمعوا مع شعب إله أبرهم)).[7]

* ولم يتلكأ أبرهم في ذلك إلا مرة واحدة وكانت النتيجة مأسوية. فالحاخام إلعازار بن فدت (من (فقهاء) القرن الثالث في فلسطين) سأل عن سبب عبودية إسرءيل في مصريم مدة 210 سنين، فأجابه الحاخام يوحنا لأن ملك سدوم سمح لهم بالإفلات في طريق العودة من جناحي السكينة.[8]

* قام جد الأسباط يعقوب بلوم ابنيه شمعون ولاوي لاعتدائهما على سكان شكيم ـ أنظر سفر التكوين 49:6 القائل ((مجلسهما لا أدخل، وفي صحبتهما لا أبتهج، ففي غضبهما قتلا بشراً. . .))، لأنهم بذلك حطموا إيمان المعتنقين.[9]

* وفي مجال التعليق على رواية سفر أخبار الأيام الأول 4:18 التي تحكي قيام ابنة فرعون بالتقاط موسى من النهر واعتناق اليهودية (كذا) بعد ذلك وقيام موسى بتغيير اسمها إلى بتياه، والتي تعني 'بنت يهوه'، علق الحاخام يشوع السخنيني على لسان الحاخام لاوي {كلاهما من (فقهاء) فلسطين في القرن الرابع} بالقول بأن إله التوراة جعلها مس بناته، أي من {«شعبه المختار»}.[10]

* وتم تأويل قول سفر الخروج 2:12 المرتبط بقيام موسى بقتل المصري والقائل ((والتفت يمينا وشمالا فما رأى أحداً))، ليعني بأنه نظر في الأجيال الآتية من نسل ذلك الرجل، ولما لم يعثر على معتنق بينهم قام بقتله.[11] ويبدو أن القصد من هذا التأويل القول إنه من الممكن لشخص أن ينفذ من القتل لو وجد في عائلته معتنقون.

* كما وتم تأويل قول سفر العدد 10:29 القائل ((. . .وقال موسى لحميه. . .المدياني. '. . فتعال معنا نحسن إليك فيهوه وعد إسرءيل خيراً'))، ليعني (. . .فيهوه وعد المعتنقين خيراً).[12]

* ويعلق الحاخام يهوذا بن شمعون (من (فقهاء) اللد بفلسطين في القرن الرابع) بأن المعتنقين ثمينون في نظر إله التوراة يهوه لأنه ما كادت راعوث تعتنق حتى قارنها الكتاب بنعمة – أنظر سفر راعوث 1:18.[13]

* كما وتوجد تأويلات أخرى تدعو للاعتناق ومنها المرتبط بما تحكيه التوراة عن استلام الشريعة في جبل سيني، الذي هو مكان مفتوح. فلو كانت الشريعة أعطيت في «أرض إسرءيل»، لقال بنو إسرءيل للأمم إنه لا نصيب لهم في التوراة. ولكن بما أنها أعطيت في مكان مفتوح، فللجميع الحق في القبول بها.[14] وقد تم إعطاء الشريعة في شهر سيوان في ظل نجم الجوزاء لتذكير أبناء عيسو أخ

يعقوب التوأم بأنه من المسموح لهم التوبة والاعتناق، وهو تعليق على قول سفر التثنية 29: 14 القائل ((بل يقطعه أيضاً مع كل من يقف معنا اليوم أمامه، ومع من لم يولد بعد ليقف معنا اليوم هذا)).[15]

* وقبل أن يقوم يهوه بعقد عهده مع بني إسرءيل، قام بجولة وعرضها على أمم العالم في محاولة مثابرة ليقنعهم بقبول التوراة. ولكن رغم رفضهم الأولي لذلك، صمم يهوه على ذلك لعلهم يرون خطأ تصرفهم. ولذا قام بإنزال التوراة بأربع لغات وجاءت أحرفها من أركان الأرض الأربعة. وكان هذا جزءاً من محاولته كسب الأمم لقبول كلماته المقدسة. وفعلا هذا ما تم حيث قبل الكثيرون من المعتنقين بها. لذا يتم تأويل قول سفر نشيد الأناشيد 1: 3 القائل ((لذلك أحبتك العذارى)) ليعني أن الكثيرين من المعتنقين انضموا إلى بني إسرءيل عندما سمعوا كلمة يهوه. ومن الممكن توسيع حصة بني إسرءيل من شعوب الأرض إلى درجة كبيرة بما جعل بلعام يستفهم عمن بقدرته إحصاء عدد يعقوب وبني إسرءيل.[16]

* رغم ذلك فإن جهد إله التوراة غير كاف حيث يقول الحاخام شمعون بن إلعازار (165–200 للميلاد) بأنه عندما يُنفِّذ اليهود إرادة إله التوراة، سيضحي اسمه معروفا في كل البلاد، وسيأتي المعتنقون إليه.[17]

* وهناك إشارات في كتابات اليهودية إلى كيفية الاعتناق حيث نقرأ بأنه بمجرد أن يحضر المعتنق أو المهتدي إلى الكنيس أو إلى المدراس فستنسى كافة سيئاته وتذكر كافة حسناته. ورد على قول الحاخام اسحق (القرن الرابع من (أمورا) فلسطين) بأنهم لن يأتوا طواعية، رد الحاخام أبين بأنه على المتقين أن يذهبوا إليهم ويحضروهم معهم.[18] ويهوه هو السبب الأول لاهتداء المعتنقين، والسبب الآخر هو تقية اليهود، لكن هذا لم يكن كافياً بحد ذاته حيث وجب على الأتقياء التوجه بكتبهم كما فعل يوسف وموسى ويشوع وبوعاز، وهو مشابه لما قام به بولس الرسول حين أدخل (خائفي الرب)[19] في دعائه.[20]

* وتم تأويل قول سفر الملوك الأول (11: 1) بأن الملك شْلُمُه أحب الكثيرات من النساء الغريبات وابنة فرعون ليعني أن ذلك التصرف لم يكن بسبب شهوته الجنسية، وإنما لأنه أراد تعريفهنّ بالتوراة وإحضارهنّ تحت كنف السكينة.[21] كما يرد بأن شْلُمُه بكى لإلهه واشتكى بأنه استمع لبكاء هاجر، ولما لم يسمع له، أفلأنه معتنق، فكذلك هو وآباؤه، وهو تأويل لسفر المزامير 39: 13 القائل وفق الترجمة التقليدية: ((. . . .أنا غريب عندك ونزيل كجميع آبائي)).[22]

* وعلق الحاخام يوحنا على قيام إليشع بمعاملة خادمه بشكل سيئ بالقول:

(هل بات غريب واحد في العراء، وبابي كان مفتوحا على الطريق؟). وقد عنى ذلك بأنه على الشخص أن يجذب بذراعه اليمين ويدفع بذراعه الأيسر، وتمت معاقبة اليشع على تصرفه.[23]

* وقال الحاخام أباهو: (المعتنق الذي يجد الراحة في ظلال يهوه يصير متجذراً مثل اليهود؟). كما وقيل في نفس المقطع بأن يهوه يقول بأن اسم المعتنق حلو المذاق مثل طعم النبيذ المقدم على المذبح.[24]

* وهناك مقولات أخرى مرتبطة بالأفكار السائدة عن 'اليوم الأخير' حيث تحضر كافة الأمم للاعتراف بإله التوراة، وتتوجه إلى أورشليم (القدس) للتعبير عن خضوعهم له حيث كان كل من الحاخام إلعازار بن عزريا والحاخام إلعازار يناقشون معنى الفقرة الواردة في سفر إرميا 3:17 والقائلة ((لأن أورشليم في تلك الأيام تدعى عرش الرب وتجتمع إليها كل الأمم باسم الرب. .)). وقد عبَّر الأول عن شَكِّه في قدرة المدينة على استيعاب كل ذلك العدد. فرد عليه الثاني بالقول: ((وَسِّعي أرجاء خيامك وانْشُرِي ستائر منازلك. استقبلي سكانك ومدي مكان إقامتك[25])).[26]

* هناك تأويـل لمقطع سفر التثنية (33:19) القائل: ((إلى جبالكم يدعون الشعوب. هناك تذبحون ما يستوجب الذبح. . .)) حيث نقرأ في مقتطف تلمودي بأن الأمم ستأتي إلى «جبل الهيكل»[أ] وسيقولون بما أنهم كلفوا أنفسهم بالحضور فسينظرون إلى حياة السكان ويرون أنهم يتعبدون لإله واحد ويتناولون نفس الطعام، ويقررون بعدها الانضمام إلى اليهود.[27]

* وقال الحاخام يسي بن حلفتا (144-165 للميلاد) والحاخام شمعون بن إلعازار بأن المعتنقين سيعترفون بملكوت يهوه في زمن المسيح القادم.[28]

* ونقرأ أخيرا بأن المعتنق الأدومي عبديا أضحى نبياً ليهوه.[29]

أ أي التل الذي أقيم عليه هيكل أو معبد يهوه، ويقوم عليه حاليا المسجد الأقصى وقبة الصخرة.

هوامش (تأويلات حول الاعتناق والتّهوُّد):

(1) Braude, W. G. *Jewish Proselyting*. . . p. 26.

(2) Ebenda.

(3) Ebenda.

(4) Ebenda, p. 27.

(5) Ebenda, p. 28

(6) Ebenda, p. 28.

(7) Ebenda.

(8) Ebenda.

(9) Ebenda.

(10) Ebenda, p. 29.

(11) Ebenda.

(12) Ebenda.

(13) Ebenda.

(14) Ebenda, p. 29f.

(15) Ebenda, p. 30.

(16) Ebenda.

(17) Ebenda, p. 31.

(18) Ebenda.

(19) أنظر قسم (أصناف المهتدين والمُتَهَوِّدين).

(20) سفر أعمال 13:26.

(21) Ebenda, p. 33.

(22) Ebenda.

(23) Ebenda, p. 34.

(24) Ebenda.

(25) أنظر سفر إشعيا 45:2.

(26) ([فسيقتء] / تثبيت كبير ـ الرابي كاهانا 20).

(27) Braude, W. G. *Jewish Proselyting*. . . p. 35.

(28) ([عبوده زره] 3ب).

(29) ([سنهدريون] 39ب).

7 : 4) طقوس التَّهَوُّد

مـدخـل

الآن وقد استعرضنا موقف اليهودية من الاعتناق أو التَهَوُّد وتبين لنا أن مرجعها، أي التلمود، تعامل إيجابياً مع الموضوع بما يثبت خطأ مقولة وفكرة الصفاء العرقي الذي كثيرا ما يروج له، خاصة في هذه الأيام، ننتقل إلى عرض تفاصيل الطقوس الحاخامية المصاحبة للتَهَوُّد بدءاً بالختان، بما يوضح، في رأينا، اتساع مدى حركة التَهَوُّد، والتي كانت أكثر بكثير مما يود الكثيرون الاعتراف به.[أ]

بالإضافة إلى كون الختان عملية مؤلمة أشار إليها بعض الكتاب الكلاسيكيين ومنهم فيلو،[1] فلا شك أنه كان يشكل خطراً على الحياة أحياناً، وهو ما يشرح إعفاء الحاخامات من توفي له العديد من الأطفال من الالتزام به.[2] وقد استخدم القدماء أداة حديدية على شكل نصف دائرة تمت تحميتها لوقف النزيف المصاحب للختان، خاصة عند البالغين لأنه عندهم أقوى من نظيره عند الأطفال.[3] ويبدو أن ذلك «التطبيب» كان ضرورياً في تلك الأزمنة ذلك أن التلمود ينقل في القسم ([شبت] 19، 1) سماح أحد كبار حاخامات القرن الثاني بقطع الخشب يوم السبت لعمل حطب بهدف تسخين الحديد لاستخدامه بعد الختان الذي كان يمارس بحجر الصوان ـ على ما تقوله التوراة في سفري الخروج (4: 24–26) ويشوع (5: 2). وقد تبين لنا في الأجزاء السابقة من المؤلف وجود جماعات موحدة رفضت الختان، وهو موقف الإغريق نفسه من هذا الطقس، وهذا يقودنا إلى تقصي المقاييس الجمالية الإغريقية التي كانت سائدة في ذلك الوقت.

لقد أُعتُبِرَ أن أحد أهم الدلالات الجمالية لجسد الرجل هو أن يكون ذا غرلة طويلة تغطي كامل الحرشف،[4] وهو ما يشاهد في تماثيل الكلاسيكيين التي كانت «تُصَحِّح» غياب ذلك المقياس.[5] لكن الواقع يقول بأنه تم اختراع أدوات خاصة لإطالة الغرلة اصطناعيا. وبالإضافة إلى تلك الطريقة الميكانيكية، أجهد أطباء ذلك الزمان أنفسهم في البحث عن عقاقير تؤدي تلك المهمة. فقد عثر على مؤلف طبي يعود إلى القرن الأول يشير إلى صنفين من الدواء يساعدان في إطالة غرلة غير المختونين الذين

أ في الحقيقة أن الخطاب الكتابي يواجه معضلة حقيقية بالعلاقة مع مسألة اعتناق اليهوية والتهود. فالقول إن التلمودية لا تقبل منضمين إليها يعني أنها تعاليم منغلقة عن العالم وعن البشرية، وفي حالة الاعتراف بالعكس، ينتفي ادعاء الصفاء العرقي الذي ترتكز عليه مقولة العهد القديم والعهد الجديد.

يعانون قصرها، وهما العسل ونبتة اسمها ثبسيا،[6] حيث من المفروض أن يسبب خليط منهما انتفاخاً يضاف إلى شحم يُبقي على الحجم الجديد للغرلة. ومن الجدير بالذكر أن سوارنوس،[7] والذي كان أشهر أطباء النساء في العصور القديمة، نصح بإجراء عملية إطالة الغرلة للرضع الذين يعانون من تلك «النقيصة». وقد فهم من ذلك دليل على اهتمام النساء حينئذ بذلك المنظر. ومن الواضح أن سبب محبة الإغريق والرومان للغرلة الطويلة ليس مرتبطاً بعملية الختان التي كانت تمارس في المشرق العربي وجزيرة العرب، لأن أرستوفانس[8] سجل بأن الحرفش المكشوف يعتبر أحد أقصى درجات القباحة.

وبالعودة إلى مسألة فرض الختان في التوراة فإن ما يهمنا حقا من المسألة هو التعرف إلى أسباب فرضه والرفع من شأنه لدرجة استحالته (علامة العهد) بين يهوه وبين أتباعه أو المتعبدين له. والمعضلة التي تواجهنا في تقصينا أن العهد القديم لا يحوي أية إشارة لسبب فرضه، رغم أن الإصحاح (4: 24-26) من سفر الخروج يذكره ضمن خرافة تربطه بموسى التوراة.[9]

ونظرا لغياب احتواء التوراة على تبرير أو شرح لفرض الختان، وانطلاقا من قناعة العلماء الكتابيين بأن خروج بني إسرءيل كان من مصر وادي النيل، واعتقاد البعض أن موسى التوراة كان من كهنتها، يسود رأي بين بعض من بحث منهم في الموضوع بأن الكهنة اليهوذيين أخذوا ذلك الطقس عن المصريين وفرضوه على أتباعهم،[10] علما بأنه كان يمارس هناك فقط من قبل الكهنة، ولم يكن مفروضاً على العامة.[11] أي أن كهنة مصر اعتبروا ذلك الطقس خاصية لهم للتميز عن العامة. لكننا في الوقت نفسه نذكّر بقول هيرودوت أن الكُلخ والمصريين وغيرهم من أقوام المشرق العربي مارسوا الختان. ونود هنا إضافة أقوام أخرى تمارس هذا الطقس ومنهم على سبيل المثال سكان أمريكا الشمالية الأصليون، أي الهنود الحمر، وكذلك سكان أستراليا بما يعني أنه من الخطأ القول بأن قوماً معيّنين أخذوه عن غيرهم.[12]

ومن ناحيتنا فإننا لا نعتقد بوجود أرضية دينية لفرض هذا الطقس لأن التوراة والتراث الحاخامي تسمح بممارسته في أي مكان ومن قبل أي شخص،[13] ذكراً كان أم أنثى، وهو ما نقرأه في سفر الخروج (4: 24-26) وسفر المكابيين الأول (1: 60) القائل ((وبأمر من الملك قتل«؟» النساء اللواتي خَتَنَّ أولادهن)). كما نقرأ في سفر التكوين (17: 23) عن قيام أبرهم بختن ابنه وكل من ولد في بيته. ومن غير المستبعد أن توكل

هذه المهمة إلى قائد أو زعيم حيث يشير سفر يشوع (2:5) إلى قيام يشوع نفسه شخصيا بممارسة العملية.[14]

قلنا إنه من غير الممكن الآن معرفة سبب الأخذ بهذا الطقس، ولكن من الممكن أن تساعدنا اللغة العربية في معرفة أساسه. فالمصطلح العربي (خَتن) يعني (كل من كان من قِبل المرأة، مثل الأب والأخ، وأما العامة فختن الرجل زوج ابنته. . . .الختن الصهر. . . .والختن زوج فتاة القوم. . . .والختونة المصاهرة).[15] ومن غير المستبعد أن أصل الختان مرتبط بالزواج حيث وجب نزف الدم من الذكر كما ينزف من العذراء. ومن الجدير بالذكر أن بعض قبائل جزيرة العرب لا تمارس الختان على الأطفال حيث ينتظر حتى وصولهم إلى سن الزواج، ويمارس ذلك بحضور العروس التي تتخلى عن العريس في حالة إظهاره أي نوع من الألم.[16]

ويؤكد رأينا في دوافع فرض الكهنة لهذا الطقس أن (أنبياء الكتب) لا يظهرون أي اهتمام به. فعلى سبيل المثال يقول سفر إرميا (9:24-25) التالي: ((وستأتي أيام يقول يهوه أعاقب فيها المختونين بالجسد مع غير المختونين من أهل مصريم ويهوذا وأدوم وعمون ومؤاب، ومن مقصوصي الشعر الساكنين في البادية. فإذا كان؟ كل هؤلاء الأمم غير مختونين بالجسد، فكل بيت إسرءيل غير مختونين بالقلب لأنهم لم يحفظوا عهد يهوه)). ولا يفيدنا هذا النص من ناحية التعرف إلى موقف كان سائداً من الختان فحسب، وإنما التأكد أيضاً من أن موقف المسيحية النابذ له اعتمد على تراث عتيق، مكتوباً كان أم شفاهياً.

ولا شك أن فرض الختان في التوراة سبب إحراجاً للحاخامات حيث كان عليهم شرح أو تبرير فرضهم إياه على أتباعهم. ونعثر على إحدى تلك التأويلات التلمودية في القسم ([مدرش شموت ربء] 30 '22:1') والقائل بأن الغلف غير قادر على فهم الشريعة، بما يعني أنهم ربطوا ممارسة الختان بتحصيل قدرات عقلية محددة!! كما ونقرأ[17] بوجود أربعة أسباب حاخامية لممارسة الختان هي العلاج الوقائي، النظافة، مشابهة الحرشف لشكل القلب، وأخيراً زيادة القدرة على الإنجاب. لكن هذا الشرح الحاخامي لم يقنع أحداً بما جعلهم يعطون أسباباً أخرى ذات طبيعة مجازية أو فلسفية وليست دينية،[18] وهي ضبط الشهوة والغطرسة لأنها تظهر عدم قدرة البشر على امتلاك قوة الخلق!!

ورغم هذه التأويلات والتبريرات، فقد بقيت المسألة مقلقة للحاخامات لأن

التمسك به كشرط مسبق للإيمان يعني أن إله التوراة لم يتمكن من خلق البشر بصورة كاملة بما يستدعي تدخلهم لتصحيح ما أخفق فيه، وأيضاً لإرضائه وبأمر شخصي منه.[أ] ولم تكن هذه المسألة محط جدال بين اليَهْوِيِّين وبين اليهود من جهة وبين محيطهم الثقافي من جهة أخرى فقط، وإنما داخل المؤسسة الحاخامية ـ أنظر ([مدرش برءشيت ربء] / 11 '2، 3') . فعلى سبيل المثال يقول النص المدراسي ([مدرش برءشيت ربء] / 46 (17، 1)) إن أبرهم التوراة وجه سؤالا بالخصوص إلى إله التوراة عن سبب عدم إلزام البشر منذ الخلق بالختان، لكن يهوه تهرّب من الرد عليه وأجابه بأن عدم التزامه به سيعني القضاء على العالم.[19] إذن فهم الكهنة أن هدف الختان هو الحفاظ على العالم؟ واعتبر النص التلمودي ([ندريم] 32أ) الختان أهم من الوصايا العشر نفسها. ويذهب القسم ([مكليتء] / المكيال على سفر الخروج 3 '14 :15') أبعد من ذلك لأنه يعتبر أن عبور [يم سوف]، أي (بحر الصافي)،[ب] كان إحدى المعجزات التي قدمها إله التوراة لبني إسرءيل بسبب ممارستهم للختان.

لكن هذه الأعذار والتبريرات الحاخامية لم تكن كافية حيث يعود الحاخامات في القسم ([مدرش برءشيت ربء] 11 (2 :3)) مجددا للتعامل معها بالقول بوجوب تغيير الأشياء الطبيعية. والقسم ([مدرش برءشيت ربء] 46 (17 :1)) يقول إنه كما وجب إزالة الساق عن التينة حتى يمكن تناولها، فكذلك وجب إزالة الغرلة! بل إن القسم ([ندريم] 3، 11) ينقل قناعة الحاخامات بأن أبرهم نفسه لم يكن كاملاً قبل ممارسته الختان.

لقد سبب القول المضاد بأن الختان هو التدخل في صنع الخالق ـ غير المتكامل؟ إحراجا للحاخامات بما اضطرهم للاعتراف في القسم ([مدرش برءشيت ربء] / 46 (17 :1)) بأن صنع إله التوراة كامل بحد ذاته، لكن حتى يكتمل جمال الجسد وجب ممارسة الختان، تماما كما تقوم المرأة الفاتنة بقص أظافرها لإتمام جمالها!

رغم ذلك بقيت المشكلة في أن التوراة لا تشير إلى ختان العديد من الشخصيات المبجلة ومنهم «ملكصدق» على سبيل المثال. وهنا لجأ الحاخامات في الأقسام ([مدرش برءشيت ربء] / 43 '14 :18')، ([مدرش برءشيت ربء] / 84 (37 :2))، و([سوطه] 12 أ) إلى الالتفاف على المسألة بالقول إنهم ولدوا مختونين؟!

وهناك العديد من النصوص التي تشير إلى أن قطاعات من المحيط الثقافي في

أ لقد تجاوزت الكنيسة هذه المسألة بعدم فرض الختان واعتبار أن ختان النفس هو الأساسي.

ب الواقع شرقي إقليم عسير بجزيرة العرب، وليس البحر الأحمر.

المشرق العربي كانت تتخذ موقفاً معادياً من الختان، بل إن المختونين كانوا محط احتقار من قبل العالم الإغريقي.[20] هذا عنى أنه كان على المعتنق أو المهتدي توقع عداوة محيطه الاجتماعي. فالمدراس ([مدرش برءشيت ربء] 46 '1:17') يوجه سؤالا إلى إله التوراة، على لسان أبرهم، فيما إذا كان المعتنقون سيتمتعون بحمايته.

وربما هذا ما جعل بعض الشبيبة المختنونين القيام بعكس عملية الختان حيث يشير سفر المكابيين الأول (1:15) إلى ذلك بالقول: ((وقاموا بعمل غرلة لأنفسهم)).[21] لكن المشنا فرض من جانبه درجتين من الختان لمنع أية محاولة لعكس العملية واعتبار ممارسة إحداهما فقط غير كافية ـ أنظر ([شبت] 19، 6) القائل: ((إذا قام المرء بممارسة الختان ولم يمارس {(ختاناً ثانياً)} [فريه ملء] فكأنه لم يختن)).

وقد وقف بعض ((التثنويين) [تنييم])، ومنهم يشوع بن حنانيا ضد الختان ـ أنظر لاحقاً ([يبموت] 46أ).[22]

هوامش (مدخل طقوس التهود):

(1) أنظر النص المفصل في المرجع التالي: Philo, *De specialibus legibus* I, 1 (§ 3): *meta chalepon algedonon*. Loeb Classical Library (LCL), Cambridge (MA), London 1956.

(2) أنظر النص لاحقاً. أنظر كذلك المرجع التالي: (Preus, J. *Biblische-Talmudische Medizın*. 1911 S. 285).

(3) أنظر: (Paulus Aegineta VI, 57, CMG IX, 2, S. 97, 11-13).

(4) هناك إشارة إلى قيام الأطباء بعمليات جراحية «تجميلية» لإطالة الغرلة في المرجع التالي: (Celsus, Medicina, VII, 25, 1, *CML* I, S. 344, 19).

(5) أنظر المرجع التالي: (Steida, L. v. *AH* 19 1902, S. 278f).

(6) Thapsia. أنظر المرجعين التاليين: (Wellmann, M. *Dioskurides, De materia medica*. Berlin 1906-07. II, 82, 2; IV, 153, 4)، و (Kühn, G. *Dioskurides, De materia medica*. Berlin 1829. (II, 101; IV, 154).

(7) طبيب نساء إغريقي عاش في روما في القرن الثاني للميلاد وألّف حوالي عشرين كتاباً عن طب النساء وغيرها من الموضوعات.

(8) شاعر إغريقي عاش في الأعوام 445–386 قبل الميلاد. يعتبر من أهم ممثلي الكوميديا.

(9) تناول كمال الصليبي هذه المسألة بالتفصيل في مؤلفه (خفايا التوراة وشعب إسرائيل). دار الساقي، لندن 1988. ص 215–217. ويلاحظ أن الترجمة العربية في نسخة الكتاب المقدس خاطئة تماما لأنها تشير إلى قيام موسى بختان ابنه؟

(10) من المعروف أن العرب، كما الفينيقيين والبابليين والآشوريين والسبئيين والسوريين، كانوا يمارسون الختان قبل الإسلام، وكان ذلك معروفا لدى الأقوام المجاورة – أنظر على سبيل المثال المرجع (حوليات. . . 1:12، 2).

(11) أظهرت التقصيات العلمية التي أجريت على الموميات المصرية عدم وجود قاعدة عامة بخصوص الختان. فقد عثر على مومياء فراعنة اختتنوا، وآخرين لم يختتنوا؛ وعلى موميات عامة اختتنوا، وآخرين قلف.

(12) يمكن للراغب في معرفة المزيد عن هذه المسألة العودة إلى مادة (Circumcision) في HastERE.

(13) يذكر يوسيفوس فلافيوس أن المتخصصين هم الذين يمارسون تلك العملية. أنظر (*Antiquitates* 20:2,4).

(14) أنظر أيضا سفر المكابيين الأول 2:45–46 القائل: ((ثم جال متثيا وأصحابه في أرض إسرءيل وهدموا المذابح وختنوا بالقوة كل من وجدوه فيها غير مختون من الأطفال)).

(15) أما المصطلح (الطهور) فواضح أنه استعمل بعد الإسلام بسبب طبيعته الدينية.

(16) أنظر مثلا: (Daughty, Ch. *Arabia Deserta*, I. p. 340-41, 391).

(17) أنظر المرجع التالي: (Philo, *De specialibus legibus* I, 1 (§ 1-7)).

(18) Philo, *De specialibus legibus* I, 1 (§ 8-12); *De migratione Abrahami* 16 (§89, 92). LCL

(19) أنظر أيضا ([ندريم] 32 أ).

(20) Philo, *De specialibus legibus* I, 1 (§ 1-2). LCL

(21) في النص العربي ((وحاولوا ستر ختانهم)). أنظر أيضا (*Antiquitates* 12:5, 1).

(22) وقد عادت المسألة للظهور مجددا عام 1843م عندما طرحت مجموعة من (رابطة أصدقاء الإصلاح) بمدينة فرانكفورت بألمانيا نبذ الختان. ورغم المعارضة الشديدة لهذا الاتجاه، عادت المسألة للظهور عام 1869م عندما تمسك اسحق وايز من قادة الحركة الإصلاحية بقبول المعتنقين دون ممارسة الختان، وتم الموافقة على ذلك في «المؤتمر المركزي للحاخامات الأمريكيين»، والذي ما يزال يلتزم به من قبل (اليهود الإصلاحيين). وقد عادت هذه المسألة للظهور أخيرا حيث انفجر الصراع مجددا بين اتجاهين «يهوديين» قاد أحدهما حاخامات الكيان الصهيوني والآخر حاخامات اتجاه تجديدي في الولايات المتحدة حيث احتفظ الطرف الأول، عبر قانون تم تمرير بالكنسيت، بوحدانية الحق في تقرير هوية اليهودي. أنظر أيضا المرجع التالي (*JE* iv. 96, 216, x. 357, 359).

7 : 4، 1) نصوص تلمودية عن الختان

آخذين بعين الاعتبار كافة الآراء التي أوردناها أعلاه، فإننا على قناعة بأن الحاخامات لم يعرفوا سبب فرض الختان، إلا أنهم تمسكوا به كنوع من تمييز الأتباع عن باقي البشر، وهو الأمر الذي يشدد عليه في العديد من النصوص الحاخامية منها التالي ذكرها:

(([عروبيم] / **خلط 19 أ**): أبرهم سيقوم في العالم الآتي بالتقاط المختونين من نار العذاب.

((**[مدرش شموت رباء] 19 '21 : 43'**): اليهود المرتدون يستلمون الغرلة وهم في طريقهم إلى جهنم.[1]

((**[تنحوماء لك لك] 20ب**): الملك أغريبا[2] سأل الحاخام إلعازار (بن هيركانوس ـ حوالي عام 90 م): إذا كان يهوه يقيم له مثل هذا الوزن الهام، فلم لم يتم وضعها ضمن الوصايا العشر؟ فأجابه: لقد أشار إليها قبل الوصايا العشر في سفر الخروج (19 : 5) القائل: ((والآن إن سمعتم كلامي وحفظتم عهدي)). وهذا موجود أيضاً في سفر إرميا 33 : 25 القائل: ((لذلك أقول أنا يهوه: مثلما اتخذتُ عهدا مع النهار والليل ونظام السماوات والأرض)). . . .

((**[مدرش تهليم] 1 / 20 '11أ'**): (الحاخام إلعازار من مِدْيَة ـ تُوفّي حوالي عام 135 للميلاد)، قال: في المستقبل (يوم الحساب) سيأتي كبار ملائكة أمم العالم ويدينون اليهود أمام يهوه وسيقولون له: يا سيد العالم، بما يختلف اليهود عن بقية أمم العالم؟ أولئك عبدة أصنام واليهود أيضاً عبدة أصنام؛ أولئك سفكوا الدماء، واليهود أيضاً سفكوا الدماء؛ أولئك مارسوا الفحشاء، واليهود أيضاً مارسوا الفحشاء؛ والآن ستلقي بأولئك في جهنم ولا تلقي باليهود في جهنم! إذا كان الوضع كذلك، فوجب أن يمر كل شعب وآلهته في جهنم حتى يتم اختبارهم، وعلى اليهود أيضاً أن يمروا عبر جهنم حتى يتم اختبارهم. وهنا سيرد اليهود ويقولون في حضرة الرب: أنتَ أملنا وأنت من يستحق ثقتنا؛ فإن رغبت فكن على رأسنا (إبان المرور بجهنم). عندها سيجيبهم الرب: لا تخافوا لأنكم لابسون مضاعفا (والمقصود هنا عهد الختان حيث يوجد له طرفان الأول هو الختان بحد ذاته والثاني كشف مكان الختان) وذلك وفق قول سفر الأمثال 31 : 21 القائل: ((لا تخاف على أهل بيتها من الثلج، فكل واحد يلبس حلتين). . .

((**[برءشيت رباء] 21**): قال آدم: من سينقذ أبنائي من هذه النار المتأججة (أي نار جهنم)؟ الحاخام هونا قال نقلا عن الراب أبا (حوالي عام 290 للميلاد) إنه قال: سيف الختان.

(\[يبموت\] 8، 9أ / تلمود فلسطيني): الحاخام شمعون بن إلعازار (حوالي عام 190 للميلاد) عَلَّمَنا: لم تختلف مدرستا السماوي والهليليين بخصوص ضرورة أن يقطر دم العهد من طفل ولد دون غرلة، لأن الغرلة منقبضة فقط. وعلام كان الاختلاف بين وجهتي نظرهما؟ بخصوص المهتدي الذي اعتنق وكان مختوناً قبل ذلك؛ فمدرسة السماويين قالت بوجوب أن يقطر دم العهد منه؛ ومدرسة الهليليين قالت بعدم ضرورة أن يقطر دم العهد منه.

كما نعثر في نصوص أخرى ـ مثلا ([يبموت] 71 أ) و([عبوده زره] 27 أ) أن مدرسة السماوي، والتي كانت تعمل في بيئة «أجنبية»، لم تعترف بالختان الذي مارسته الشعوب الأخرى ومنهم العرب وسكان المناطق العليا [جبنوني]، وطالبت بإعادة ممارسته (حتى يقطر دم العهد منه)؛ لكن مدرسة هليل اعتبرت هذا الشرط غير مبرر. لكنها ووجهت بمشكلة أن المعتنقين على يدها لم يمتلكوا دليلا مرئيا على اعتناقهم اليهودية، بما جعلها تشدد على العمادة وجعله طقساً قائماً بحد ذاته عبر فرض مرحلة السبعة أيام، أي فصله بشكل كامل عن طقس الختان. كما وجدت مشكلة أخرى مرتبطة بالمعتنقات بما ساعد في التشديد من أساسية طقس العمادة.

هوامش (نصوص تلمودية عن الختان):

(1) للمزيد من التفاصيل أنظر المرجع التالي:
(Lerle, E. *Proselytenwerbung und Urchristentum*. S. 52-60).

(2) أغريبا الثاني (50–100 للميلاد).

7 : 4، 2) نصوص تلمودية عن التعميد[1]

الطقس الثاني الذي فرضه الحاخامات على المعتنقين هو العمادة أو الغطاس. ورغم عدم توافر أية نصوص تشرح سبب فرض هذا الطقس، إلا أننا نعتقد بأنه يعكس الفكرة القائلة بأن المهتدي مثل الوليد الجديد. وتوضح النصوص التلمودية التالية أهمية هذا الطقس واعتباره أحد شروط التَهَوُّد غير القابلة للنقاش.

(**[مكيلتء] 19 : 10 '71 ب'**): ((قال له {لموسى} يهوه: اذهب إلى الشعب وقل لهم. . . .واغسلوا ثيابكم)). وأين هو الإثبات بأن العمادة فرضت عليهم؟ أنظر، هذه هي استنتاجاتي، في الوقت الذي لم يفرض عليهم غسل الثياب، فقد فرض عليهم حمام العمادة ـ أنظر مثلا سفر اللاويين 15 :16 القائل: ((وإذا خرجت من رجل نطفة مضاجعة، فليغسل جميع بدنه بالماء، ويكون نجسا إلى المغيب)). أليس من الطبيعي أنه حين فرض عليهم غسل الثياب أن يفرض حمام العمادة عليهم؟ ولا يوجد في الشريعة {التوراة} فرض غسل الثياب الذي لا يستوجب حمام العمادة.

(**[فسيقتء] 8، 8**) و(**[عديوت] / شهادة 5، 2**): يلعب العماد دوراً أساسيا؛ ثم يسمح له بتناول فصحه مساءً {مساء ليلة 14 نيسان}، لكن ليس {طعاما} مقدسا {من الأضحية}. ومن استلم خبر وفاة قريب له أو من قام بجمع جسد ميت، فليتعمد ثم يصير مسموحاً له تناول الطعام المقدس. وفي حالة أن قام مُوَحِّد[2] [جر] باعتناق اليهودية ليلة الفصح {أي ليلة 14 نيسان} فهذا رأي مدرسة السماوي: يتعمد {بعد الختان} ثم يسمح له بعدئذ بتناول الطعام المقدس. لكن مدرسة هليل قالت: من ينفصل عن غرلته فكأنه انفصل عن القبر {أي مثل الشخص الذي أضحى نجساً بسبب لمسه جثة أو وجوده في حفرة القبر حيث عليه انتظار سبعة أيام في طهارة كاملة} وفق القول: ((من لمس ميتا من الناس يكون نجساً سبعة أيام. ويتطهر بذلك في اليوم الثالث وفي اليوم السابع فَيَطْهَر. وإن لم يتطهر ينجس مسكن يهوه، فيقطع من إسرءيل لأنه لم يرش عليه ماء التطهير. فهو نجس ونجاسته فيه)) ـ سفر العدد (19 : 11-13)، {بما يعني أن عمادة المعتنق تتم سبعة أيام بعد الختان}.

(**[فسقء توسفتء] / الإضافة كبيرة 7، 13 '167'**): قال الحاخام يسي بن يهوذا (حوالي عام 180 للميلاد): لم تختلف وجهتا نظر مدرستي السماوي وهليل فيما يخص يهودياً قلفاً[3] من غير الكهنة ذلك أنه في هذه الحالة يقوم برش نفسه {في حالة الدناسة} ثم يسمح له بتناول طعامه {المقدس المخصص للفصح}. ولكن علام اختلفوا إذن؟ على الكافر القلف. فمدرسة السماوي قالت: يتعمد

{بعد الختان} ويسمح له بعدئذ بتناول طعام الفصح مساءً. ومدرسة هليل قالت: من ينفصل عن الغرلة فكأنه انفصل عن القبر، سواءً كان يهودياً مارس الختان أو أَمَة {كافرة} تعمدت {وصارت بذلك يهودية}. لقد وجد في أورشليم (القدس) نقاط عسكرية وحراس حدود تعمدوا {ليلة 14 نيسان – بهدف التطهر من دناسة محتملة}، ثم قاموا بتناول طعام الفصح مساءً.

(**[فصحيم] / فِصْح 8، 36 ب، 31 / تلمود فلسطيني**): وماذا كان أساس مدرسة السماوي؟ {للموقف المتخذ أعلاه}. سفر العدد 31: 19 القائل: ((ولينزل خارج المحلة مدة سبعة أيام، كل من قتل نفسا وكل من لمس قتيلا، وتطهروا في اليوم السابع أنتم وسبيكم)) ـ وكما أنكم لم تدنسوا أنفسكم {لاويا} قبل أن تدخلوا في العهد {في جبل سيني}، فكذلك يجعل سبيكم دنسين {لاويا}، حتى يدخلوا في العهد {أي يَتَهَوَّدوا}؛ {أي أنه بإمكانكم التعمد فور الختان دون الحاجة لانتظار سبعة أيام}. وماذا كان أساس مدرسة هليل؟ الجواب: ((. . أنتم وسبيكم. . . .)). فكما فرض الرش عليكم في اليوم الثالث واليوم السابع ـ وفق قول سفر العدد 31: 19 السابق، فقد فرض أيضاً على سبيكم في اليوم الثالث واليوم السابع {ومعنى ذلك وجوب انتظار سبعة أيام بعد الختان}.

(**[فصحيم] 92 أ**): قال ربا بن بن حنا (حوالي عام 280 للميلاد) : الحاخام يوحنان (توفي عام 279 للميلاد) قال: اختلاف وجهات النظر {بين المدرستين بخصوص النقطة السابقة} مرتبط بالكفار الغلف. فمدرسة هليل عنت ذلك كمنع احترازي: فلربما أراد {المعتنق} في اليوم التالي أن يدنس نفسه ويقول: 'أولم أعمد في العام الماضي ثم تناولته {طعام الفصح}؟ فسأقوم الآن بالتعميد ثم أتناول الطعام {طعام الفصح'}. لكنه حينئذ لا يأخذ بعين الاعتبار أنه كان في العام السابق كافراً وأنه لم يكن قد دنس نفسه، لكنه صار الآن يهودياً، وصار من الممكن أن يدنس نفسه. وتقول مدرسة السماوي: لا نقبل بوضع منع احترازي. لكن فيما يتعلق بيهودي قلف فقد كان الرأي: فليتعمد وليتناول طعام الفصح مساءً؛ ونحن لا نقبل بفرض تحريم احترازي ليهودي قلف[4] فقط لأجل كافر قلف. (برايتا) تقول ذلك أيضاً: الحاخام شمعون بن إلعازار (حوالي عام 190 للميلاد) قال: لم تختلف مدرستا السماوي وهليل حول {وضع؟} يهودي قلف يسمح له بتناول الفصح بعد العمادة. فعلى أي شيء كانت لديهما وجهتا نظر مختلفة إذن؟ على كافر قلف، فمدرسة السماوي قالت: يتعمد ويتناول الفصح مساءً. ومدرسة هليل قالت: من انفصل عن غرلته فهو كمن انفصل عن القبر.

(**[يبموت] 46 أ برايتا**): بخصوص مهتدٍ مختون لكنه لم يمارس العمادة قال الحاخام إلعازار بن هيركانوس: أنظر، هذا معتنق؛ فعلى هذه الصورة نجد آباءنا

{الذين خرجوا من مصريم} حيث كانوا مختونين، لكنهم لم يتعمدوا {قبل الدخول في العهد على جبل سيني}. وعندما كان {المعتنق} قد تعمد ولم يكن مختونا، فقد قال الحاخام يشوع بن حنانيا: أنظر، هذا معتنق، وعلى هذه الصورة نجد أمهاتنا {الإسرءيليات اللاتي خرجن من مصريم} حيث كن قد تعمدن ولم يكنَّ مختونات. لكن الفقهاء {الذين عايشوا كلا الحاخامين} قالوا: إذا كان مختونا ولم يتعمد، أو تعمد ولم يكن مختونا، في الحالتين لا يعتبر معتنقا ـ حتى يمارس الختان والعمادة. فقد كان على الحاخام يهشوع التعليم من الآباء وكان على الحاخام إلعازار أن يعلم من الأمهات. لكن إن أردت القول بأن المرء يستنتج من الممكن ولا يستنتج من غير الممكن {ختان النساء}[5]: أولم نعلم من (برايتا): قال الحاخام إلعازار بن هيركانوس: فأين نجد الدليل على أن فصح النسل {الذي عاش بعد الخروج من مصريم} لم يُعمل إلا من {طعام} طاهر؟ الجواب: اسمه (فصح) في مصريم، واسمه (فصح) عند النسل؛ وكما يتم الحديث عن الفصح في مصريم، فإنه لم يتم تناوله إلا طاهرا {حيث أن المرء لم يعرف بالثاني من العشر 'وصايا' قبل نزول الشريعة بخصوصه}. وهنا قال الحاخام عقيبة للحاخام إلعازار: هل يستنتج المرء من شيء ممكن شيئاً غير ممكن. . . .فأجابه الحاخام إلعازار: فإذا كان ذلك شيئا مستحيلاً فإنه لدليل قوي على أنه بإمكاننا تعلم شيء منه. . . .وعلى هذا فإنه ينطبق على أولئك الذين تعمدوا، ولكن ليس على المختونين، والعالم كله متفق على أنَّ لديه {المعتنق} حصة {أي يعتبر مهتدياً كاملاً}. لكن المشكلة تكمن في أولئك الذين مارسوا حمام العمادة ولكنهم لم يمارسوا الختان، والعالم كله متفق على أنَّ لهم نصيباً منه {أي أنهم يعتبرون معتنقين كاملين}. ولكن هناك اختلاف في وجهات النظر حول المختون الذي لم يمارس طقس الختان: والحاخام إلعازار يُعَلِّم {بخصوص الاعتناق} على أساس الآباء {كونهم المثل الذي يُحتذى به}، بينما يقول الحاخام يهوشع أن الآباء مارسوا حمام العمادة. وكيف عرف ذلك؟ من سفر الخروج (19:10) القائل: ((قال له يهوه اذهب إلى الشعب وقل لهم: طهروا نفوسكم واغسلوا ثيابكم)). فحيثما لم يفرض غسل {الملابس} هناك فرض العمادة – مثلا سفر اللاويين 16:15 المسجل أعلاه؛ أليس من الواجب أن يُفرض حمام العمادة حيثما فُرض غسل الملابس؟ (هذا يعني أن الحاخام يهوشع محق في افتراض بأن حمام العمادة فُرض على جبل سيني). ولكن من الممكن {أن} هذا (سفر الخروج 19:10 المشار إليه أعلاه) مرتبط بغسيل عادي {وليس تطهراً وفق التعليمات اللاَّوِيَّة}. وهذا هو البرهان {على صحة رأي الحاخام يهوشع} حيث يستفاد من سفر الخروج 24:8 القائل: ((فأخذ موسى الدم ورَشَّه على الشعب وقال: 'هذا هو دم العهد الذي عاهدكم يهوه به على جميع هذه الأقوال'))، وهناك تعليم في التقاليد

بأنه لا يوجد رش دون حمام عمادة. وعندما يقول الحاخام يهوشع أن حمام العمادة أنجز من قبل الأمهات {على جبل سيني}، فأين الدليل على ذلك؟ هذا يعتمد على المنطق {أي عدم وجود تعاليم في الكتاب أو تقاليد شفهية بالخصوص}؛ فكيف كان لهنّ أن يأتين تحت ظل السكينة {في حالة أنهن لم يضحين طاهرات دون ممارسة حمام العمادة}.

([يبموت] 46أ و[عبوده زره] / 59 أ): الحاخام حييا بن أبا أتى إلى جبلة؛ هناك رأى يهوديات حبالى من معتنقين مارسوا الختان لكنهم لم يتعمدوا. . و. .لم يوجه إليهن أية كلمة، لكنه ذهب إلى الحاخام يوحنان (توفّي عام 279 للميلاد) وقال له: أخرج إليهن وأعلن في الملأ بأن أبناءهن أولاد زنا. . . .ثم قال الحاخام حييا بن أبا: قال الحاخام يوحنان: إلى الأبد ـ لأنه لا يمكن لأي أن يصير يهودياً حتى يختن ويتعمد، وفي حالة أنه لم يعمد فإنه يبقى غريباً.[6]

([يبموت] 47 أ و47 ب برايتا): عندما يكون المعتنق قد شفي من الجرح {الناتج عن ممارسة الختان}، يسمح له بالعمادة فورا. . . .في حالة شفائه – نعم؛ لكن في حالة أنه لم يشف بعد، فلا؛ لماذا؟ لأن الماء يسبب آلاما بارحة للجرح.

([عبوده زره] 57 أ): الحاخام شيمي بن حييا رد على الراب (توفي عام 247 للميلاد) قائلا: عن العبيد الذين اشتراهم المرء من الكفار وكانوا مختونين، لكنهم لم يتعمدوا، وكذلك أبناء الإماء المختونين ولكن لم يتعمدوا، يكون لعابهم وخطى أقدامهم على الأرض نجسة ـ وكذلك قال حاخامنا (توفي عام 352 للميلاد) لمعلمه الراب نحمان (بن يعقوب المتوفي عام 320 م).

وتُظْهِرُ هذه النقاشات الحامية بين الحاخامات أن العمادة أو الغطاس أضحت، ورغم بعض المعارضة، أحد أسس الاعتناق منذ القرن الأول للميلاد تقريبا. كما تظهر تلك النقاشات أيضاً أن هدف العمادة هو تطهر المُتَهَوِّد بما يمنح مُمَارِسُهُ الحقَّ بعدئذ في المشاركة في الطقوس الدينية. والاختلاف كان، على ما يبدو، فقط حول الفترة الزمنية الفاصلة بين الختان والعمادة. ويتبين أن مدرسة هليل، على عكس مدرسة السماوي، اعتبرت دناسة الأُمّي كبيرة بحيث وجدت حاجة لانتظار سبعة أيام. ويبدو أيضاً أن تشدد مدرسة هليل ناتج عن محاولة إلغاء العمادة بالتالي، كطقس أساسي للاعتناق.

كما لعب طقسا العمادة والختان دوراً كبيراً في نقاشات حامية بين الحاخام إلعازار بن هيركانوس (حوالي عام 90 م) وغريمه الحاخام يهشوع بن حنانيا حيث مثل الأول وجهة نظر السماويين القائلة بأن المختون دون عمادة يعتبر معتنقاً، بينما رأى الثاني أن

من لم يمارس الختان يعتبر أيضاً يهودياً بمجرد العمادة. لكن اليهودية فرضت في نهاية الأمر الختان والعمادة كشرطين مسبقين للختان. وفي الوقت نفسه، لقد أثارت هذه الطقوس التطهرية غضب الأقوام التي عاش اليَهْوِيُون، ومن بعدهم اليهود، بينها حيث اعتبروا أن المقصود بها أنهم دنسون. ولم يكن بمقدور أي من القادة الدينيين أن يشرح سبب ودوافع التطهر، حتى يوسفوس الذي كان أكثرهم تعليما حيث لم يتمكن من تبرير الشريعة للإغريق وللرومان لدرجة أنه لم يتمكن من تنفيذ وعده بكتابة مؤلف عن المسألة.[7]

ووضع الحاخامات الكثير من الشروط حول طبيعة الماء المسموح باستخدامه للعمادة وقسموه إلى ستة أصناف تراوحت من مياه الآبار إلى مياه البحر، وعينوا كمية الماء التي تصلح لممارسة ذلك الطقس، لكنها جميعا لا تهمنا لأنها خارجة عن نطاق العمل ويمكن للمهتم العودة إليها في النصوص التلمودية.

ننتقل الآن إلى عرض مختصر لبعض النصوص التلمودية ذات العلاقة بكيفية ممارسة طقس العمادة.

*** أول ما وجب عمله عند الغطاس هو وجوب إعلام الراغب في الاعتناق بجدية الخطوة المقدم عليها.**

(([يبموت] 47أ برايتا): عندما يقرر مهتد التَهَوُّد في هذا الزمن، يُسأل: ما هو دافعك لكي تعتنق؟ أولاً تعلم أن إسرءيل في ضائقة ومرفوضة ومنبوذة ومهزومة في هذا الزمان، وبأن عذاباتها ستنتقل إليك؟ فإذا أجاب حينئذ: أعلم هذا، وأنا لست جديرا بذلك {أي: أن أضع رقبتي تحت رحمة المضطهِدين}، يقبل به فوراً. ثم يتم تعريفه بقسم من الفرائض اليسيرة وبقسم من الفرائض العسيرة؛ ثم يتم تعريفه بالذنب المرتبط بالفضلات: ((وإذا حصدتم حصيد أرضكم، فلا تحصدوه إلى أطراف حقولكم، ولا تلتقطوا ما تعفر منه بالتراب)) ـ سفر اللاويين (19: 9)، وبالحزم المنسية في الحقل: ((إذا حصدت حصادك في حقلك فنسيت حزمة في الحقل، فلا ترجع لتأخذها، دعها للغريب؟ للمهتدي؟ ولليتيم وللأرملة، فيباركك يهوه إلهك في جميع أعمال يديك)) ـ سفر التثنية (24: 19)، وبتحريم حصد أطراف الحقول: ((وإذا حصدتم حصيد أرضكم، فلا تحصدوه إلى أطراف حقولكم، ولا تلتقطوا ما تعفر منه بالتراب)) ـ سفر اللاويين (19: 9)، وبخصوص العُشر المخصص للفقراء: ((متى فرغتم من إخراج جميع أعشار غلتكم في السنة الثالثة، سنة الأعشار، وأعطيتم اللاوي ولمهتد {[لجر]} واليتيم والأرملة فأكلوا في مدنكم وشبعوا، تقولون أمام يهوه إلهكم: 'رفعنا من بيوتنا ما

قدسناه لك وسلمناه إلى اللاوي والمهتدي واليتيم والأرملة كما أمرتنا في جميع وصاياك، فلم نهمل وصاياك ولم ننسها، ولم نأكل في أيام حزننا مما قدسناه لك، ولا نأخذ منه ونحن نجسون بحسب الشريعة، ولا أعطينا منه لأجل ميت، بل سمعنا كلامك يا يهوه إلهنا وعملنا بحسب جميع ما أوصيتنا به')) - سفر التثنية 26: 12-14، ثم بالعقاب المستحق في حالة عدم تنفيذ الفروض. ويقال له: إعلم قبل أن تطأ هذا المقياس {الذي يستخدمه يهوه مع بني إسرءيل}، لقد أكلت قطعة شحم دون أن تتعرض لعقوبة القتل، ودنست حرمة السبت دون أن تتعرض لعقوبة الرجم؛ لكن الآن إن أكلت قطعة شحم، ستُعَاقَب بالقتل، وإن دنست حرمة السبت، فستُعَاقَب بالرجم. وعندما يتم تعريفه بعقوبات انتهاك الفرائض، يُبَلَّغ بثوابها. ويقال له: اعلم أن العالم المقبل {زمن الاكتمال النهائي} خُلق فقط من أجل العادلين، وبأن اليهود[8] غير قادرين في هذا الوقت على استلام لا وفرة الطيب ولا وفرة العقاب. ولا يقال له أكثر من هذا، ولا يشرح له بتفاصيل أكثر. وإذا قَبِل ذلك، يمارس الختان فورا. وإذا بقيت قطع من اللحم معلقة بحيث لم يمكن إتمام الختان فيعاد مرة أخرى. وفور شفائه {من جرح الختان} يمارس العمادة. ويقف إلى جانبه تلميذان من تلاميذ المعلمين ويعرِّفانه على قِسم من الفرائض اليسيرة وعلى قِسم من الفرائض العسيرة. وعندما يكون قد أكمل حمام العمادة وخرج، فانظر: لقد صار يهودياً كاملاً. وفي حالة المرأة تقوم نساء بتغطيسها في الماء حتى الرقبة بينما يقف كلا المعلمين خارجا،[9] ويُعَرِّفَانها على قسم من الفرائض اليسيرة وعلى قسم من الفرائض العسيرة.

(**[مدرش روت] مدراس راعوث 1، 18 '129ب'**): قال الحاخام إلعازار (حوالي عام 270 للميلاد) : هناك في راعوث 1: 18 القول التالي: فلما رأتها مصرة على الذهاب معها كفت عن الكلام. وقالت: حدود السبت غير مسموح بها لنا {بتجاوزها}. {وقالت راعوث}: فأنا أينما ذَهبتِ أذهب. من غير المسموح لنا أن نختلي {برجل}، {راعوث}: وأينما أَقَمتِ أقيم. وقد حُمِّلنا 613 وصية، {راعوث}: شعبُكِ شعبي. محرم علينا عبادة الأصنام، {راعوث}: إلهكِ إلهي. وقد مُنِحَت محاكمنا الكثير من أحكام القتل، {راعوث}: حيث تموتين أموت. وقد مُنِحَت محاكمنا نوعين من القبور {للمنفذ فيهم حكم القتل}، {راعوث}: وهناك أُدفَن - سفر راعوث (1:16). وعلى الفور قيل: فلما رأتها مصرة. . .الخ. والتأويل أنها ذهبت بعد ذلك لممارسة الغطاس أو العمادة.

*** ويلي ذلك متابعة طقوس ممارسة العمادة ومنها اشتراط إنجازها نهاراً وذلك وفق النصوص التلمودية التالية:**

(**[يبموت] 46 ب**): جاء ذات يوم معتنق مختون لكنه لم يُعَمَّد إلى الحاخام

حييا (حوالي عام 200 للميلاد). قال له الحاخام حييا: انتظر هنا حتى الغد حتى نقوم بتعميدك. ومن هذا يتعلم المرء ثلاثة أمور: أولاً، إن المعتنق يحتاج إلى ثلاثة (شهود على الغطاس)؛ ثانيا، إنه يعتبر مُتَهَوِّداً أو يهودياً كاملاً فقط عندما يكون قد اختتن وتعمد؛ ثالثا، بأنه من غير المسموح للمعتنق أن يتعمد ليلا.[10]

([يبموت] 8، 8 د، 16 / تلمود فلسطيني): الحاخام اسحق بن نحمان (حوالي عام 280 للميلاد) حدثنا وقال: كان الحاخام يهوشع بن لاوي (حوالي عام 250 للميلاد) في اللاذقية وكان متواجداً فيها وقتئذ البطريك الحاخام يودان الثاني الذي كان متأهبا للانطلاق، لكنه خاطبه قائلا: انتظر لأننا نود تعميد معتنقة. وهنا سأل الحاخام زعيرا (حوالي عام 300 للميلاد) الحاخام اسحق بن نحمان: ولماذا {كان عليه الانتظار}؟ بسبب شرف الكبار[11] {لأن على المتعمدة التعري في حوض الغطاس}، أم لأنه غير مسموح بتعميد معتنقة ليلا؟ فأجابه: لأنه من غير المسموح تعميد معتنقة ليلا. وعرضت القضية على الحاخام يسي (الحاخام أسي؟ حوالي عام 300 للميلاد) وعن تصرفه تجاه مسألة تعميد المعتنقين ليلا. ولم تتم الموافقة على ذلك {لم يسمح بها}. وبشكل عام منع التعميد ليلا.

([مجله] 2، 4): من غير المسموح قراءة لفيفة أستير {في عيد الفوريم} . . . ومن غير المسموح أخذ حمام العمادة. . . .قبل إطلال الشمس.

([مجله] 2، 73 ب، 59): يضيف إلى قول المشنا {من غير المسموح التعميد قبل طلوع الشمس} الملاحظة: لأنه مكتوب في سفر العدد (19 : 19) ((ويرش ويستحم))، فكما أن الرش يتم في النهار فكذلك التعميد. وما هو الدليل على أن الرش يتم نهارا؟ من سفر العدد (19 : 19) القائل: ((ويرش الطاهر على النجس في اليوم الثالث. . . .)). وكل من يأخذ حمام التعميد، يعمل ذلك نهارا باستثناء الطامث والمولِّدة، فهن يتعمدن ليلا.

*** واشترط أيضاً تواجد اثنين، ثم صاروا ثلاثة شهود من تلاميذ المعلمين.**

([يبموت] 46 ب): قال الحاخام حييا بن أبا (حوالي عام 280 للميلاد): قال الحاخام يوحنان (توفي عام 279 للميلاد) : المعتنق بحاجة إلى ثلاثة {شهود أو مساعدين}: ((شريعة وحكم واحد يكونان لكم وللمعتنق المهتدي في وسطكم)) – أنظر سفر العدد (15 : 16). المعنى: فكما أنه من غير المسموح أن يكون عدد أعضاء الناطقين في محكمة أقل من ثلاثة أشخاص، فمن غير المسموح أن يكون عدد شهود العمادة أقل من ثلاثة.

*** ويقوم الشهود بإبلاغ الراغب في التَهَوُّد ببعض الفرائض اليسيرة وببعض الفرائض العسيرة بينما يغطي ماء حمام التعميد نصف جسده السفلي.**

(([جريم] / كُتَيِّب معتنقين 1): يقوم المرء بتركه للدخول في حمام التعميد، وعندما يغطي الماء عضوه التناسلي، يُبَلَّغ بقسم من الفرائض والشروح {التأويلات}.

*** وفي حالة استمرار التمسك بالرغبة في التَهَوُّد حتى ذلك الحين، يقوم المرء بتغطيسه تحت الماء حتى يمر على كل جسده.**

(([عروبيم] 4 ب): ((فليغسل كل بدنه بالماء)) ـ سفر اللاويين (15: 16)، ولا يفصل بين جسده والماء أي شيء؛ في الماء: يعني في ماء حمام العمادة؛ كل بدنه: يعني أن تكون كمية الماء كافية لتغطية جسده. . . . وعندما ينتهي من ذلك ويخرج من الحوض يصير يهودياً كاملاً.

(([يبموت] 47 ب): إذا قام المهتدي بالتعمد {بعد الاختتان} وخرج منه {من الحوض}، فإنه يصير مثل اليهودي من كافة النواحي. وعندما يكون التعميد لامرأة، تقوم نسوة بإدخالها إلى حوض التعميد بينما يبقى تلاميذ المعلمين خارجا ويبلغونها بالتعليمات.

(([جريم] 1 '38'): كما ينقل المرء {التعليمات في حوض التعميد} للرجل، كذلك يفعل مع المرأة، وعن ضرورة احترازها فيما يتعلق بطهارتها {أي الدورة} ورفع العجينة وإشعال مصباح السبت. {هذه هي الفرائض الثلاث المعطاة للمرأة تحديدا}.

*** ويتم ختان وتعميد الأطفال مع آبائهم المعتنقين، لكنهم يحتفظون بحق ترك اليهودية عندما يصلون إلى سن البلوغ ولا يعتبرون بالتالي مرتدين ولا يسري عليهم حكم القتل.**

(([كتوبوت] / وثيقة مكتوبة 11 أ): عندما يعتنق مع المهتدي أولاده وبناته، فلهم حق الاستمتاع بما أقدم عليه والدهم {أي ليسوا بحاجة إلى أخذ موافقة الهيئة الدينية اليهودية}. الحاخام يوسف (بابلي، توفي حوالي عام 333 م) قال: وعندما يبلغون، بمقدورهم أن يفعلوا ذلك {الارتداد عن اليهودية دون أن يتعرضوا لعقوبة القتل التي تفرضها المحكمة اليهودية عقابا}.

(([كتوبوت] 11 أ): الحاخام هونا (بابلي توفي عام 297 م) قال: معتنق قاصر {توفي والده وأمه ترغب في الاعتناق} يأخذ حمام العمادة بعد صدور قرار المحكمة {الحاخامية}. وما الذي يصرح لنا بذلك؟ لأنه لمنفعته، ومن المسموح توظيف منفعة لشخص حتى دون إذن منه. ويعتبر الأطفال الذين ولدوا بعد الاعتناق يهوداً، ولا يسري عليهم بالتالي طقس العمادة.

(([يبموت] 78 أ): رابا (بابلي – توفي عام 352 للميلاد) قال: في حالة قيام غير اليهودية بالاعتناق خلال فترة الحمل، فلا يحتاج الطفل لممارسة العمادة.

هوامش (نصوص تلمودية عن التعميد):

(1) أو (العمادة، الغِطَاس).

(2) أو مؤمن، مهتدٍ. . .الخ

(3) هذا النص يوضح المعرفة بوجود «يهود» لم يمارسوا الختان.

(4) يفهم من هذا أن اليهودية عرفت اتجاهاً قوياً لم يفرض الختان، وهذه أمر جدير بالمتابعة.

(5) كتب سترابو في مؤلفه (الجغرافيا 16: 2، 37) أن اليهوذيين كانوا يمارسون الخفاض، أي ختان المرأة، لكننا لم نعثر على نصوص تدعم ذلك القول.

(6) المقصود هنا البعد التعبدي أو الثقافي وليس الاثني الذي توحي به المفردة العربية.

(7) *Antiquitates* 20:12, 1.

(8) دوما (إسرءيل).

(9) لأنه عليها التعمد عارية.

(10) يبدو أن سبب ذلك تفادي أية اتهامات في حالة عدم توافر مواد للإضاءة، وربما أيضا حتى يتم رؤية جسد المعتنق أو المعتنقة بشكل واضح والتأكد من خلوه من «العاهات» المذكورة في سفر التثنية 23: 1-3.

(11) الإشارة هنا إلى الحاخامات، ويبدو أن المقصود حتى لا يُتَّهموا بها. وربما ما يؤكد هذا نص ([مجله] 2، 73 ب، 59) المسجل أعلاه.

7 : 4، 3) نصوص تلمودية عن الأضاحي

شكل تقديم الأضاحي أحد أسس طقوس الاعتناق اليَهْوِي قبل تدمير الهيكل، وتاليا بعض النصوص التلمودية التي تشير إلى هذه المسألة موضحة بالتالي الدور الذي لعبته.

(([كريتوت] / استئصال 2، 1): قال الحاخام إلعازار بن يعقوب (الأكبر - حوالي عام 70 للميلاد): المعتنق يفتقر إلى كفارة حتى يتدفق الدم له {من الأضحية الأولى التي يقدمها}.

(([كريتوت] 81أ): الرابي قال: 'مثلكم' - ((وأي مهتد {[جر]} نزل بينكم أو سكن وسطكم مدى أجيالكم وصنع وَقِيدَة تُرضي رائحتها يهوه، فليصنع كما تصنعون)) ـ سفر العدد 15 :14، أي مثل آبائكم. والمقصود هنا مثل آبائكم {في جبل سيني} الذين دخلوا في العهد من خلال الاختتان والعمادة والدم الغَفَّار {الأضحية}، لذا على المعتنقين أن يدخلوا في العهد فقط بالاختتان والعمادة وتقديم الأضحية. واشتراط الختان موجود في سفر يشوع 5 :5 القائل: ((وكان كل الشعب الذين خرجوا من مصريم اختتنوا)). وهو موجـود في سفر حزقيال 16 :6 القائـل: ((فمررت بك ورأيتك ملطخة بدمك[1] وقلت لكِ وأنتِ في دمك عيشي. لا تموتي)). وأخْذ الدَّم الغَفَّار مُثبَت: ((وأرسَلَ (موسى [مُشِه] شبانا. . . فأصعدوا محرقات)) ـ سفر الخروج 24 :5. ولكن في أي قسم ثبتت العمادة؟ لأنه مكتوب ((فأخذ موسى نصف الدم ورشه على الشعب)) ـ سفر الخروج 24 :8 ولا يوجد تقديم أضحية قبل العمادة. ولكن ما هو التصرف الآن حيث لا يوجد تقديم الأضحية؟ فهل لا نقبل أي معتنق الآن؟ الراب آح بر يعقوب (بابلي - حوالي عام 330 للميلاد) قال: ((وأي مهتد [جر] نزل بينكم أو سكن وسطكم. . . .ويصنع كما تصنعون، فليصنع كما تصنعون)) ـ سفر العـدد 15 :14. (برايتا): على المعتنق في هذا الزمن أن يقدم ربع (دينار) لزوج الحَمَام (هذا هو الحد الأدنى المفروض من أجل قبول الأضحية وفق ما يرد في القسم ([سفرء] / السفر 5، 14 / 108 '30 ب'). الحاخام شمعون (بن يحيى - توفي حوالي عام 150 للميلاد) قال: لقد مَنَحَ السلطة بهذا للربان يوحنان بن زكاي (توفي عام 80 للميلاد)، لكنه قام بإلغائها فيما بعد بسبب الغواية المرتبطة بها {أن يقوم المعتنق بتوظيف المال المخصص لأمور قدسية لأجل مسائل دنِسَة}.

[1] أي بدم الختان.

* **تعليمات حول تقديم الكفار؟ للأضحية**

(([شقليم] / **شقلات 5،1**). عندما يقدم غير اليهودي أو سمري [شمروني] الشفل (الضريبة السنوية لحزينة الهيكل)، فلا يأخذها المرء منه. كما ولا يأخذ المرء طير التضحية من الرحال والنساء الذين يعانون من نجاسة السيلان، ولا يؤخذ طير التضحية أو أضاحي الذنوب والكفارة من المولدات. لكن المرء يقبل من أيديهم تضحيات النذور والتضحيات الطوعية. وهذه هي القاعدة. كل ما هو مقبول كأضحية وقُدِّم طوعاً يُقبل، وما لم يُقدَّم كأضحية وطوعاً لا يؤخذ من أيديهم، وهذا هو أمر عزرا الحرفي: ((. . . أية علاقة تربطنا بكم لتبنوا معنا بيتا لإلهنا))؟ ـ سفر عزرا 4:3.

* **الأضاحي من المحروقات والمشروبات**

(([شقليم] 6،7): المحكمة أصدرت تعليماتها بخصوص سبعة أمور، وهذا واحد منها: عندما يقوم أُمّي [جوي] بإرسال محروقاته من مسافة بعيدة، ويرسل معها المشروبات، يقوم المرء بتقديم الأخيرة قبل محروقاته، وفي حالة العكس، يقدمها المرء على حساب الكل.

نكتفي الآن بما عرضناه من نصوص لاهوتية حيث نعتقد أنها كافية لمنح القارئ، والباحث مستقبلا، فكرة واضحة عن مدى توسع عمليات التَهوُّد في نهاية المرحلة موضوع البحث.

5 : 7) عن انتشار الاعتناق والتبشير اليَهْوِي واليهودي في العالم القديم

الآن وقد قدمنا شواهد من داخل النصوص الكتابية والحاخامية تثبت علمها بوجود عمليات اهتداء وتَهَوُّد واسعة النطاق، ننهي هذا الفصل باستحضار المزيد من الأدلة، لكن من خارج تلك النصوص الدينية، وذلك بما يثبت، برأينا، صحة فهمنا وآرائنا بالخصوص.

يوسفوس فلافيوس (37–100 للميلاد تقريبا)

* **(حوليات إقليم يهوذا 8 : 2، 5)**: . . . وعلى سبيل المثال، رأيت بنفسي كيف أن واحداً {ساحر} مِنّا اسمه إلعازار، قام بحضور فاسبانيان وأبنائه بتحرير القائد وبقية المحاربين من الأرواح الشريرة. وقد تمت عملية الاشفاء على النحو التالي: قام بوضع حلقة مغطاة بالجذور التي أعطاها شُلُمُه تحت أنوفهم وجعل المرضى يستنشقونها، ثم قام بجذب تلك الأرواح الشريرة منها. وقد انهار الملبسون بالأرواح الشريرة، وقام إلعازار بعد ذلك بلعن الأرواح عبر النطق بالكلمات التي ألفها شُلُمُه. . . . وهكذا اشتهرت حكمة وفطنة شُلُمُه. . . .[1]

* **(حوليات إقليم يهوذا 13 : 9، 1)**: وعندما سمع هيركانوس بوفاة الأنطاكي، شن حملة ضد المدن في سورية لأنه اعتقد أنها خليت من المدافعين، وهو ما كان فعلا. وقد تمكنت قواته، وبالكثير من المصاعب، من احتلال مادبا في الشهر السادس، وتبع ذلك ساميغا (Samega) والمستوطنات القريبة منها، ثم شكيم (تل بلاطة) وجرزيم (تلّ الراس). ثم قام بإخضاع قوم الكوثيين[2] الذين بجلوا معبداً يشابه ذلك القائم في أورشليم (القدس). وكما قلت سابقا، أعطى الإسكندر الإذن ببنائه لسنبلاط، ومنه لزوج ابنته منسي الذي كان شقيق كبير الكهنة. والآن، وبعد مرور 200 عام تم تدمير ذلك الهيكل. وقام هيركانوس بالإضافة إلى ذلك باحتلال مدن أدورا (دورا) وماريسا (تل صنداحنة) الواقعة في أدوم، وأخضع كل الأدوميين وسمح لهم بالبقاء في مدنهم بشرط أن يختتنوا وأن يأخذوا بالشرائع اليهوذية. وبسبب حبهم لبلادهم فقد اختتنوا فعلا وأخذوا بعادات اليهوذيين وصاروا منذ ذلك الوقت يهوذيين.

* **(حوليات إقليم يهوذا 13 : 11، 3)**: وعلى الرغم من أنه أطلق عليه {على أريستوبولس بن هيركانوس كبير الكهنة «الحسمونيين»} صفة صديق الإغريق، لكنه عمل الكثير من الأمور الطيبة لوطنه ومن ذلك أنه شن حرباً على إتوريا (إقليم يطير) وضم جزءاً كبيراً منه إلى يهوذا وأجبر السكان على الاختتان والأخذ بالشرائع اليهوذية في حالة أنهم رغبوا البقاء في أوطانهم.

* **(حوليات إقليم يهوذا 13 : 15، 4)**: وفي ذلك الوقت كان اليهوذيون

مسيطرين على الكثير من مدن السوريين والأدوميين والفينيقيين. ومن ضمن المدن الواقعة على الساحل كان كل من برج ستراتو (قيسارية)، أبولونيا (أرسوف / خربة أرسوف)، يافا، يمنيا (يبنة)، أسدود، غزة، أنثدون (خربة تيدا؟)، رفح ورينوكورورا (العريش). أما المدن الواقعة في الداخل بجوار إقليم أدوم فكانت أدورا (دورا)، ماريسا (تل صنداحنة)، سامريا (سبسطية)، الكرمل، طابور (جبل الطور)، سكيثوبوليس (بيسان)، جدارا (أم قيس)، الجولان، سلوقية (تل السلوقية؟)، جبالا (جبيل)؛ وفي مؤآب وقعت المدن التالية حسبان، مادبا، لمبا، أوروناس، تليثون، زارا،[3] الخليج الكليكي، فيلا (خربة طبقة فحل)، وقد قاموا بتدميرها، ومعها العديد من المدن السورية الكبرى الأخرى لأن سكانها رفضوا إعطاء وعدٍ بالأخذ بالتقاليد اليهوذية.

* **(حوليات إقليم يهوذا 15: 7، 9)**: وكان كُستوبار، وهو أدومي المولد، أحد أشراف قومه وانحدر من سلالة كهنة كوز[4]. وكان كوز يعبد كإله من قبل الأدوميين قبل قيام هيركانوس بإجبارهم على الأخذ بالعادات والشرائع اليهوذية. وبعد أن صار هيرودس {حرد العربي} ملكاً، قام بتعيين كُستوبار هذا حاكماً على أدوم وغزة وزوجه من شقيقته سالومي، بعد أن قام، وكما قلنا أعلاه، بقتل زوجها السابق يوسف. ولكن بما أن كُستوبار حظي بهذا التشريف غير المتوقع، فقد ازدادت وقاحته بما أدى في نهاية الأمر إلى فقدانه إياه بعدما أن خرج على طاعة هيرودس {حرد العربي}، وطالب بأن يقود الأدوميين حياة حرة من السيطرة والتقاليد اليهوذية. لذلك أرسل إلى كليوباترا {هي الملكة البطليسية الشهيرة التي غرم بها يوليوس قيصر وأنطونيو من بعده}، وأبلغها بأن إقليم أدوم كان دوما تابعا لأجدادها وأنه سيكون من المناسب أن تطلب من أنطونيو استرجاعه. . . .

* **(حوليات إقليم يهوذا 19: 5-3)**: . . . طبريوس كلاوديوس قيصر أغسطس. . . يأمر بالتالي (بعدما رجاني صديقيَّ العزيزان أغريبا وهيرودس {حرد}[5] وبكل أدب أن أمنح اليهوذيين الذين يعيشون في كافة أنحاء الإمبراطورية الرومانية نفس الحقوق التي أعطيت ليهوذيي الإسكندرية. . . فقد استجبت لرجائهما. . . وأذكرهم {اليهوذيين} بأن يقبلوا عفوي عنهم وأن يتحلوا بالصبر ولا يهاجموا التقاليد الدينية للأقوام الأخرى. . .[6]

* **(حوليات إقليم يهوذا 20: 2-3)**: وفي ذلك الوقت وعندما كان إزاتاس {ملك أديابنا[7]} متواجداً في خاراكس سبازيني، كانت نساء القصر قد اطلعن على العقيدة اليهوذية بفضل نشاط تاجر يهوذي امتلك حق الدخول إليه. وبفضل وساطة النسوة، فقد تعرف إزاتاس أيضاً على التاجر اليهوذي والذي تمكن بدوره من كسبه إلى معتقده. . . .وفي ذلك الوقت قامت هيلينا {أم ملك أديابنا} التي

كانت أيضاً مطلعة على المعتقد اليهوذي، بالأخذ به.

* (ضد أبيون 2: 40) لقد أوضحنا أن شرائعنا كانت مصدر إلهام وتقليد من قبل الكثيرين؛ لا بل إن أوائل الفلاسفة الإغريق، وعلى الرغم من كونهم بدوا وكأنهم ساروا على هدى شرائع بلادهم، لكن أعمالهم تدل على أنهم اهتدوا بخطى مشرعينا ونصحوا الناس بأن يعيشوا حياة زهد وبأن يكونوا ودودين تجاه بعضهم البعض. بل وأكثر من هذا، إن معظم البشرية تشعر ومنذ وقت طويل بميل شديد تجاه الأخذ بعادتنا الدينية لأنه لا توجد ولا مدينة، إغريقية كانت أم بربرية، ولا توجد أمة واحدة لا تلتزم بعادتنا القاضية بالراحة في اليوم السابع، أو بالعلاقة مع مسألة إضاءة المصابيح، وكذلك بالكثير من الأمور المحرمة علينا فيما يخص الطعام. كما أنها جميعا تحاول تقليد تعاضد بعضنا مع البعض الآخر وكذلك توزيعنا الخيري للبضائع، وأيضاً اجتهادنا في أعمالنا. . .)).

* (حياة يوسفوس 4،5): . . . . وعندما تمكنتُ من الفرار وصلت إلى {مدينة} ديارخيا، والتي يطلق الإيطاليون عليها اسم بُتيولي[8]، تعرفت إلى الممثل المسرحي أليتُوريوس، والذي كان محبوبا من {القيصر} نيرون، لكنه كان يهوذي المولد، والذي صار، بسبب اهتماماته، معروفاً لزوجة القيصر بُوبِيًّا، وتوسل إليها، عندما سنحت له الفرصة بذلك، تدبير أمر إطلاق سراح الكهنة {اليهوذيين المعتقلين في روما بسبب نشاطهم التبشيري}.

سترابو[9] (64 قبل الميلاد - 25 للميلاد)

* (الجغرافيا 16: 2، 34): وفيما يخص إقليم يهوذا، فإن أقسامه الواقعة في أقصى الغرب تجاه كاسيوس (رأس بطرون)، فيوجد فيها البحيرة {البحر الميت}، ومأهولة من قبل الأدوميين. والأدوميون هم نبطيون، لكنهم نُفِيُوا من هناك بسبب خيانة ارتكبوها، وانضموا إلى اليهوذيين وشاركوهم في عاداتهم. . . .

بطليموس المؤرخ (نهاية القرن الأول قبل الميلاد؟)

* اليهوذيون والأدوميون يتميزون بعضهم عن بعض، وذلك ما قاله بطليموس في كتابه عن تاريخ الملك هيرودس (حرد العربي). اليهوذيون هم يهوذِيُّون أيضاً بالميلاد والطبيعة. أما الأدوميون، من ناحية أخرى، فإنهم لم يكونوا يهوذيين، ولكن فينيقيين وسوريين. ولكنهم يُعَدُّون الآن كذلك، ويطلق عليهم اسم اليهوذيين لأنهم بعدما تم إخضاعهم من قبل اليهوذيين، أجبروا على ممارسة الختان حتى يتسنى لهم اعتبارهم يهوذيين، وليجبروا على ممارسة نفس التقاليد.

جوفينال (60-130 للميلاد)[10]

* (هجاء 3: 60-62): هناك خطر بأن يبتلع {نهر} العاصي[11] {نهر} التيبر.

فلاكو هوراكيه (65-8 قبل الميلاد)

* (أحاديث 1:4 / 139-143): وهذه هي إحدى الزلأت التي تَحَدَّثتُ عنها، وإذا ما لم تتسامح بخصوصها، فلتأت جماعة كبيرة من الشعراء لمؤازرتي - لأننا الأغلبية الساحقة - ونحن، مثل اليهود {؟} سنجبرك على أن تصير واحداً من حشودنا.

كاسيوس ديو (160-230 للميلاد)

* (التاريخ الروماني 57، 18:5أ): وعندما تدفّق اليهود[12] على روما بأعداد كبيرة وكانوا يعملون على تحويل الكثير من أهل البلاد إلى طرقهم، أمر (القيصر طبريوس) بنفي معظمهم.

* (التاريخ الروماني 60، 6:6): وفيما يتعلق باليهوذيين، والذين تكاثروا بأعداد كبيرة نتيجة وفرتهم، فقد كان من الصعب منعهم من دخول المدينة {روما} دون المخاطرة باندلاع الاضطرابات فيها، فلم يقم (القيصر كلاوديوس) بطردهم، لكنه وجه إليهم أمراً بعدم عقد أية اجتماعات، رغم أنه ترك لهم أمر مواصلة أسلوب حياتهم التقليدي.

تاسيتوس (56-120 للميلاد)

* (التاريخ 5:1): . . . .والتقاليد الأخرى لليهوذيين خسيسة وبغيضة، وتدين بالفسق لاستمرارها: والسبب أن الأكثر وضاعة من الأقوام الأخرى تنكروا لدينهم السابق واستمروا في إرسال الجزية[13] والتبرع لأورشليم، مضاعفين بذلك من ثروات اليهوذيين. . . .والذين تحولوا إلى أسلوبهم يمارسون ذلك أيضاً {الختان}.

مِنَنْدَر اللأَودِيكي (نهاية القرن الثالث للميلاد)

* ومن الأمثلة على الطراز الأخير أولئك الذين يتوجهون إلى أولمبيا، والسبب أن الأكثر شهرة يلتقون هناك. أما أكبر الأعداد فيوجد في احتفالات العبرانيين الذين يعيشون في فلسطين السورية، ذلك أنهم يتجمعون في أعداد كبيرة ومن معظم الأمم.[14]

كتاب تاريخ أغسطس (نهاية القرن الرابع للميلاد)

* **(سبتموس سيفروس 1:17): وبينما كان متوجها إلى هناك {أي إلى مدينة الإسكندرية}، أنعم بالكثير من الحقوق على أقوام فلسطين. ومنع التحول إلى اليهودية تحت طائلة عقوبات قاسية، وأصدر قوانين مماثلة بخصوص المسيحيين.**

سينيكا الفيلسوف (:. قبل الميلاد – 65 للميلاد)

* (**خرافات**): وفي تلك الأثناء، فإن تقاليد هذا الجنس الملعون قد كسبت من النفوذ بحيث أنها تقبل في كافة أنحاء العالم. لقد أمد المهزوم المنتصر بالشرائع. . .

فاليريوس ماكسيموس (القرن الأول للميلاد)

* كورنليوس هيسبالوس طرد من روما المنجمين وأمرهم بمغادرة روما وإيطاليا في غضون عشرة أيام لأنهم بقراءاتهم الوهمية للنجوم شوشوا العقول المتقلبة والسخيفة، وقاموا بالتالي بجني الأرباح من وراء كذبهم. والقاضي نفسه هو الذي أجبر اليهوذيين الذين حاولوا إفساد التقاليد الرومانية بعبادة (سباسيوس جوبيتر) بالعودة إلى أوطانهم.

في العهد الجديد

* (**إنجيل متى 23: 15**): ((الويل لكم يا معلمي الشريعة والفريسيون المراؤون! تقطعون البحر والبر لتكسبوا واحدا إلى ديانتكم. فإذا نجحتم، جعلتموه يستحق جهنم ضعف ما أنتم مستحقون)).

* (**سفر أعمال 6: 5**): ((فاستحسنت الجماعة كلها رأي الرسل، فاختاروا استفانوس، وهو رجل ممتلئ من الإيمان والروح القدس، وفيلبس . . . . ونيقولاوس الأنطاكي المهتدي)).[15]

في الأبوكريفا

* (**سفر المكابيين الأول 2: 45–46**): ((جَالَ {الكاهن متتيا بن يوحنا} وأصحابه . . . وهدموا المذابح. وختنوا كل من وجدوه في تخوم إسرءيل من الأولاد الغلف وتشددوا)).

دائرة معارف الدين والأخلاق

* (إن أعداد المُتَهَوِّدين عبر قرون من الحماسة التبشيرية كان بلا شك كبيراً للغاية. . . .ويعد بالملايين).[16]

هوامش (عن انتشار الاعتناق والتبشير اليهوي):

(1) المفترض أن يدين يوسفوس فلافيوس (الكاهن؟) السحر، وذلك عملا بتعليمات سفر التثنية 18: 10-12 القائل ((لا يكن بينكم . . من يتعاطى . . .السحر)). ولكن بما أنه لم يفعل ذلك، فمن الطبيعي توقع قيام الممتلكين من العامة اليهوذيين؟ اليَهْويِّين؟ لتلك «المعارف» بممارسة السحر للتأثير على الآخرين.

(2) على ما يقوله يوسفوس فلافيوس في مؤلف (*Antiquitates* 9:14,1)، ((والذين كانوا يقطنون منطقة في داخل بلاد فارس ومادي وجلبهم شلمنصر بعدما سبى مملكة إسرءيل وأسكنهم مكانهم، ويعرفون في عهده باسم سمرة لأنهم أخذوا اسم البلاد التي سكنوا فيها)).

(3) تركنا أسماء المدن التي لم نتمكن من تعريفها كما وردت في النص الأصلي.

(4) يبدو أن المقصود هنا الإله قوس.

(5) حفيدا حرد العربي.

(6) برأينا أن المقصود بهذا عمليات التبشير التي كانوا يقومون بها في مختلف أنحاء الإمبراطورية الرومانية.

(7) منطقة تقع في شمال غربي العراق حول مدينة أربيل.

(8) مدينة إيطالية تقع حوالي 15 كيلومتراً شمالي نابولي.

(9) *The Geography of Strabo.* Translated by H.L. Jones LCL, Cambridge (Ma.), London 1983.

(10) Stern, M. (ed.) *Greek and Latin. . .*

(11) لا يذكر الشعار جوفينال اليهوذيين أو «اليهود» بالاسم بما يبدو أنه لم يكن يقصدهم، وأن المقصود بذلك هو الإشارة إلى العقيدة التوحيدية التي كانت منتشرة في مختلف بقاع المشرق العربي وذلك كما تبين لنا في أقسام سابقة. ومما يؤيد رأينا هذا أن الشاعر يربط العقيدة، ضمنيا، بنهر العاصي. فلو أنه عنى أياً من تلك الجماعات الطائفة لربطها منطقيا بنهر الأردن أو بالبحر الميت على سبيل المثال، وهما أقرب بكثير إلى ولاية يهوذا الرومانية من نهر العاصي. وفي الحقيقة إن التوحيد كان قد انتشر بشكل كبير في مختلف إقليم حوض البحر الأبيض المتوسط حيث أنه، بالمقارنة مع غيره من الأديان (الوثنية) التي كانت سائدة في العالمين اللاتيني والإغريقي، متفوق بما لا يقاس، وهو ما يشرح الإشارات المتعددة لأخذ العديد من الناس بالتعاليم العامة، والتي تجري محاولة مصادرتها على أنها يهوذية أو يهودية. . .الخ ومن الجدير بالذكر أن العديد من الكتاب الإغريق لم يخفوا إعجابهم بالتوحيد، ومن ذلك ما كتبه سترابو في مؤلف (الجغرافيا 16: 2، 35-40)، لكنهم اتخذوا موقفاً معاديا تماماً من تعاليم كهنة جماعة التوراة.

(12) من المهم ملاحظة أن كاسيوس ديو يميز بين اليهود واليهوذيين حيث وظف مصطلحين مختلفين للدلالة على كل منهما.

(13) أو (التقدمات).

(14) Bursian, C. *Der Rhetor Menandros und seine Schriften* (Abhandlungen der philosophisch-philologischen Klasse der königliche bayrischen Akademie der Wissenschaften, XVI, No. 3), München 1882, S. 68.

(15) في الترجمة العربية التقليدية (إنطاكي صار يهوديا)، لكن النص اليوناني يوظف المصطلح (Proselytos).

(16) Cruickshank, W. Article Proselyte/Proselytism. *Encyclopaedia of Religion and Ethics*, cols. 400-403.

خاتمة

الآن وقد وصلنا إلى نهاية عملنا، نقول، قبل أن نلخص النتائج التي وصلنا إليها، علينا تغيير كثير من الآراء التي كانت قد علقت بذهننا عن موضوع الكتاب، وخطأ ما شحنا بها من أحكام ومعلومات بواسطة كتب تفتقد الحد الأدنى من شروط الخطاب العلمي، وعبر منظومات تعليمية يحكمها الجهل ليس بالتاريخ فحسب، وإنما أولاً وقبل كل شيء بأصول البحث فيه.

أما النتائج التي وصلنا إليها فنلخصها في النقاط التالية:

* على عكس الإدعاء السائد، فإن معارفنا عن تاريخ فلسطين إبان العهد أو الاحتلال الفارسي، أي في الفترة الممتدة من عام 539 قبل الميلاد وحتى عام 333 قبل الميلاد، هي شبه مجهولة حيث لا تتوافر لدينا أية معلومات عن الأوضاع التي سادت هناك، باستثناء إشارات متناثرة عن الحياة السياسية والاجتماعية فيها. لكن رغم ضآلة النقوش والآثار والكتابات العائدة إلى تلك المرحلة، فمن المؤكد أن المنطقة الممتدة من جنوبي دمشق وحتى تخوم شبه جزيرة سيناء عرفت باسم فلسطين وليس بأي اسم آخر. وعلى الرغم من اهتمام الإغريق، والرومان من بعدهم، بتسجيل تفاصيل عهد الإسكندر المقدوني وحروبه في المشرق العربي ومصر وبابل والهند وغيرها من الأقاليم التي احتلتها قواته، فإنه لم يعثر على أثر في تلك الكتابات إلى أية معلومات تنقض، أو حتى تتعارض مع رأينا هذا ذلك أن مؤرخي حملات الإسكندر المقدوني، الإغريق منهم والرومان، أشاروا إلى الإقليم باسم فلسطين ولم ينقلوا معرفتهم بإقليم أو إدارة باسم يهوذا، عدا عن أورشليم وهيكل وسبي وعودة. . . .الخ

* من الحقائق العتيدة أنه لم يتم العثور في فلسطين على أي نقش أو أثر واضح يربط بني إسرءيل أو يهوذا بالبلاد، رغم الانطباع السائد، والذي هو نتاج الاستخفاف

بالبحث العلمي المستقل عن الخطاب الكتابي والخطاب الاستشراقي.

* لا تتوافر أية معلومات، كتابية كانت أم آثارية، عن أنه كان في فلسطين حتى العهد الهلنستي مدينة باسم أورشليم، أو بأي مس الصيغ الأخرى التي يرى الخطاب الكتابي أنه عثر عليها في الكتابات المصرية ـ وهذا يتماشى تماما مع آخر نتائج الأبحاث الآثارية المستقلة والتي أظهرت أن المدينة لم تكن موجودة قبل القرن التاسع قبل الميلاد. وفي مواجهة هذا الرأي، أخفقت كل التنقيبات في العثور على أي أثر يدل على عكس ذلك، رغم الجهد الكبير للآثاريين الكتابيين.

* تبين أن الأسماء «التوراتية» كافة التي عرفت بها بعض أنحاء فلسطين، ومنها أدوم ومؤاب وغيرها، تعود إلى القرن الثاني قبل الميلاد، وأن الإغريق ألحقوها بها بهدف التنظيم الإداري ليس إلا، وهو ما يشرح اختفاءها من الخريطة السياسية بعد القرن الثاني للميلاد. وتبين أيضاً أن تلك الأسماء ظهرت في فلسطين للمرة الأولى إبان سيطرة عشيرة يَهْوِيَّة تعرف حاليا باسم 'الحشمونيين' أو 'الحسمونيين'، على بعض مناطق فلسطين، مستفيدة من الفراغ السياسي والعسكري والروحي الناتج عن الصراع السلوقي البطليسي.

* أظهر التقصي العلمي المنسجم والمتحرر من الأحكام المسبقة، وكذلك القراءة الواعية المتحررة من مفردات ولغة الخطاب الكتابي والخطاب الاستشراقي، أن أهل فلسطين، وعلى نقيض الرأي السائد، لم يكونوا متجانسين ثقافيا، وأن قسماً منهم، وتحديداً الإغريقي، تميز أيضاً قوميا عن بقية السكان. وقد تبين لنا من خلال تحليل ومراجعة نصوص محددة، وعلى رأسها العهد القديم والعهد الجديد، وبعض كتب الأبوكريفا والتلمود وغيره من الكتابات الحاخامية، وبعض الكتابات التاريخية والجغرافية والأدبية الإغريقية منها واللاتينية، أن فلسطين ومناطق أخرى من بلاد الشام عرفت العديد من الأنماط أو الاتجاهات المعتقدية التوحيدية المجردة بما قَوَّى من قناعتنا بأن فلسطين وسائر بلاد الشام لم تكونا بعيدتين عن التيارات الدينية التي عرفتها جزيرة العرب وذلك يعطي انطباعا بوحدة ثقافية لمجمل الإقليم تتطلب كثيراً من التقصي والتفحص.

* أثبت تفحصنا النقدي للنصوص الكتابية ذات العلاقة أن التوراة تحوي تعاليم اتجاهين معتقديين رئيسيين أولهما ربطناه بأنبياء الكتب وأطلقنا عليه اسم أو مصطلح (التوحيد التجريدي)، بينما عرّفنا الثاني باسم (التوحيدي الحصري)، والذي رأينا أنه من إنتاج كهنة قاموا بدمجه مع الأول، ثم سجلوه في كتاب مقدس لأتباعهم.

* الاستنتاج المنطقي النابع من هذه المعارف هو خطأ الرأي التقليدي السائد عن طبيعة الاضطرابات التي شهدتها فلسطين في القرن الثاني قبل الميلاد وفي القرن الأول للميلاد، والتي تعرف في الخطاب الكتابي وفي الخطاب الاستشراقي باسم الانتفاضة الحسمونية والحروب اليهوذية على التوالي، حيث تعكس هذه التسميات تشويها لسمة وطبيعة وجوهر تلك الأحداث، والتي كانت حروباً أهلية قادتها مجموعات يَهْوِيَّة على ما يبدو ضد بقية أهل فلسطين من موحدين ووثنيين. وظهر لنا أن الاضطرابات الرئيسة الثالثة التي اندلعت بالبلاد في القرن الثاني للميلاد كانت، وعلى الرغم من انتماء رئيسها أو أحدهم إلى إحدى التيارات اليهوية، انتفاضة أو حركة شارك فيها مختلف أهل فلسطين ضد الحكم الروماني، وهو ما يشرح وقوف الكهنة والحاخامات ضدها.

* تبين خطأ إطلاق اسم اليهودية واليهود على أتباع أي من التيارات المعتقدية اليَهْوِيَّة التي وجدت في فلسطين حيث لم يبتدع هذا المصطلح قبل القرن الثاني للميلاد. كما تبين، عبر الاستعانة بالنصوص المرجعية، وجود اختلاف جوهري بين اليهودية التلمودية من جهة، والعقائد اليَهْوِيَّة الأخرى التي عرفتها فلسطين في المرحلة التاريخية موضوع البحث من جهة أُخرى.

* اعتماداً على قراءة النصوص الدينية والتاريخية ذات العلاقة، ثبت خطأ الرأي السائد القائل بأن اليهودية أو التلمودية ديانة مغلقة وغير تبشيرية حيث تشير المراجع العائدة إليها نقيض ذلك، وأنها استمرت في التبشير وفي كسب معتنقين أو متهودين في مختلف أنحاء العالم القديم لقرون عديدة تلت المرحلة التاريخية موضوع بحثنا بما يلغي من الأساس مقولة الصفاء العرقي لليهود.

أخيراً، لقد بين لنا بحثنا الحاجة الماسة إلى إعادة نظر شاملة في ما كتب حتى الآن عن تاريخ فلسطين القديم، والذي هو نتاج الخطاب الكتابي والخطاب الاستشراقي غير القادِرَيْن أصلا على التحرر من الأفكار والآراء المسبقة. إن التعرف إلى تاريخ فلسطين القديم، ومعه كل بلاد الشام، كما كان فعلاً، يجب أن يتم بشكل مستقل عن الخطابَيْن اللاهوتي والاستشراقي المُهَيْمِنَيْن حتى الآن على الأبحاث. وتبين لنا من خلال عملنا - والذي لم نتمكن فيه من توظيف أكثر من ثلاثة مراجع عربية، مقابل حوالي ألف مرجع إنجليزي وألماني - تقصيرنا الرهيب في البحث في تاريخنا وتاريخ بلادنا ومدى إهمالنا هذا الجانب من العلوم. ولذا فإننا نكرر أملنا بأن ينهض جيل جديد ومجدد من البحّاثة العرب ليتصدى لهذه المهام العلمية الملحة بعيداً عن أية عقد كانت وتجاه أي كان. ولا

شك أن إنجاز هذه المهمة، وغيرها بالطبع، يتطلب الكثير وفي مقدمة ذلك اتحاد العقل العربي بالمال العربي داعين مجددا إلى تأسيس المعاهد العلمية المستقلة لهذا الهدف قبل نفاد آخر أموالنا التي ما تزال تنفق على المشاريع التي لا يباريها في تفاهتها سوى عقلية المتحكمين فيها.

زياد منى

برلين في 28 أكتوبر 1998

الملاحق

1) موقف اليهودية (التلمودية) من الأميين

أثبتنا في الأقسام السابقة من المؤلف خطأ الرأي القائل بأن اليهودية، أو التلمودية[أ] بالأحرى، ديانة لاتبشيرية، غير أن أساس أو مرجعية ذلك الرأي بقيت محيرة لنا لأن الحقائق المنشورة تقول نقيض ذلك تماماً. وبعد كثير من البحث نعتقد بأننا تمكنا من التعرف إلى جذوره بعدما قرأنا قسماً من التلمود يعرف باسم: ((عبادة أصنام) [عبوده زره])، وهو يحوي تعاليم الحاخامات لأتباعهم حول كيفية التعامل مع محيطهم البشري، مادياً وثقافياً. وقد تبين لنا أن هدف تلك التعليمات فصل الأتباع بشكل كامل عن مجتمعاتهم وإبقاؤهم في حالة تَرَصُّد وعداوة وشَكٍّ تجاهها، والذين عرفوا في التعاليم الكهنوتية والحاخامية باسم جامع هو الأميّون، بمعنى الكفار الذين لا كتاب لهم أو الوثنيين. ونظراً لأهمية تلك التعاليم لأي بحث في تاريخ فلسطين القديم، رأينا ضرورة إضافتها كملحق يساعد القارئ، كما نأمل، في التعرف إلى جذور بعض الأحكام الخاطئة بخصوص بعض جوانب مادة كتابنا[ب].

وبالإضافة إلى ما سبق، أضفنا إلى هذا ملاحق صغيرة أخرى عن موضوعات ثلاثة مرتبطة ببعض جوانب المؤلف وهي طبقات اليهود - وفق التقسيم الحاخامي أو التلمودي، وكذلك المحرمات والتعاليم الخاصة بالتحريم في اليهودية التلمودية، علماً بأننا سنسرد قسماً يسيراً من تلك التعاليم تماشيا مع طبيعة مؤلفنا ـ المقدمة.

أ رأينا بضرورة التشديد على الهوية التلمودية لهذا التيار الديني بسبب أن بعض الطوائف اليهودية؟! وعلى رأسها العربية، رفضت الأخذ بأي من التلمودين، أو أنها لم تكن على علم بوجوده أصلاً، وهذا ما أجمع عليه الرحالة الأوروبيّون الذين زاروا مختلف أقاليم بلاد العرب حتى القرن التاسع عشر. وعلى هذا، فإن التشريعات الانعزالية الواردة فيه هي وليدة صدام اليهودية بالكنيسة الأوروبية، وهو ما يشرح أن تلك التعاليم قبلت وعمل فيها هناك وليس في أي بقعة أخرى من العالم وجد فيها أصحاب التوراة.

ب بعد أن كنا أنهينا العمل في مؤلفنا هذا لفتت زميلة مصرية، تقوم حاليا بترجمة أجزاءٍ من التلمود، انتباهنا إلى أنه صدرت في سورية ترجمة عربية لمجمل قسم (عبادة أصنام)، إلا أننا لم نتمكن وبكل أسف من تحصيل نسخة منه وحال ذلك دون عقد مقارنة بينها وبين ترجمتنا.

أ) شرائع لضبط تصرف اليهود تجاه الأميين في الحياة اليومية

((وأخذوا يسوع من عند قيافا إلى قصر الحاكم. وكان الوقت صباحا. فامتنع اليهود عن دخول القصر لئلا يتنجسوا فلا يتمكنوا من أكل عشاء الفصح)) ـ إنجيل يوحنا (18 : 28).

((والمجد والكرامة والسلام لكل من يعمل الخير من اليهوذيين أولاً ثم اليونانيين)) ـ (رومة 2 : 10).

((فالمسيح هو سلامنا. جعل اليهوذيين وغير اليهوذيين شعبا واحدا وهدم الحاجز الذي يفصل بينهما، أي العداوة، وألغى بجسده شريعة موسى بأحكامها ووصاياها ليخلق في شخصه من هاتين الجماعتين، بعدما أحل السلام بينهما، إنسانا واحدا جديدا)) ـ (إفسس 2 : 14-16).

* لا نصيب للكافر في العالم الآتي

([سنهدريون][أ] **13، 2 '434'**): قال الحاخام إلعازار (حوالي عام 90 م): لا نصيب للأُميين في العالم الآتي؛ فقد قيل: ((الأشرار[ب] يرجعون إلى عالم الأموات،[ت] كل الأُميين الذي نسوا ألهان[ث])) ـ (سفر المزامير 9 : 18). 'الكفار يرجعون إلى'، والمقصود بذلك الكفار من اليهود.[ج] هنا أجابه الحاخام يهوشع (حوالي عام 90 للميلاد): عندما يقول النص: 'الكفار يرجعون إلى عالم

أ هذه كلمة يونانية وتعني حرفياً (قاعة المحكمة)، وبالعربية (مَحْفَل).

ب في النص الكنعاني الأصلي [رشعيم]. ومن غير المستبعد أن الرديف العربي هو (رسع) والذي يعني (فساد العين).

ت في النص الأصلي [شءوله]. وهناك مشكلة في التعرف إلى اشتقاق هذه المفردة التوراتية التي فهم من سياق النصوص التوراتية أنها تعني (عالم الأموات). وهناك من أهل الاختصاص من يرى أنها مشتقة من العربية الجنوبية (سهل) بمعنى (قاع / مُنخَفَض).

ث في النص الأصلي [ءلوهيم].

ج في النص الأصلي دوما (إسرءيلي / إسرءيليون) ذلك أنها الصفة التي توظفها الكتابات التلمودية للدلالة على أتباعها، رغم أن التوراة والتلمود يصبان اللعنات الواحدة تلو الأخرى على 'مملكة إسرءيل' التي يعتبرانها كافرة ـ لأنها لم تقبل بتعاليم كهنة يهوذا. وقد اختار الكهنة كلمة 'إسرءيل' لإطلاقها على أتباعهم بسبب طبيعتها اللاهوتية، وعلى الرغم من أن سفر أستير يطلق على أتباع تلك التعاليم صفة يهوذيين. ولأن الصهيونية حركة دينية أصولية، فقد كان من البدهي أن تختار الاسم (إسرائيل) بدلاً من يهوذا لإطلاقه على الكيان الذي أقامته على ما تمكنت من اغتصابه من فلسطين.

كما نود التذكير بأننا قمنا باستبدال (إسرءيل) ببني إسرءيل أو بيهود أحيانا فقط حتى نذكر القارئ بأن المقصود بالنصوص الطوائف اليهودية وليس بني إسرءيل، ولذا وجب التنبيه.

الأموات، كل الأُمّيين'، وليس أكثر من ذلك، فسأردد ما قلت؛ لكن النص يقول: ((الذين نسوا ألهان)) - أنظر الآن، هناك صِدّيقون من بين الشعوب لهم نصيب في العالم الآتي.

(([سنهدريون] 105 أ): قال الحاخام إلعازار: ((الكفار يرجعون إلى عالم الأموات، كل الأُمّيين الذين نسوا ألهان)) - (سفر المزامير 9:18). 'يرجع الكفار إلى عالم الأموات'، هؤلاء هم المرتدّون من اليهود؛ 'كل الأُمّيين الذين نسوا ألهان'، وتلك شعوب العالم. هذه كلمات الحاخام إلعازار. وتحدث معه الحاخام يهوشع: هل يتم الحديث عن كل الأُمّيين؟ أليس المقصود: 'كل الأُمّيين الذين نسوا ألهان'؟ إذن: 'يرجع الكفار إلى عالم الأموات'، فَمَن المقصود؟ 'كل الأُمّيين الذين نسوا ألهان'، {لكن من لم ينس ألهان منهم فله حصة في العالم الآتي}.

(([سنهدريون] 105 أ): بلعام هو المقصود (في [سنهدريون] 102) بأنه لن يكون له نصيب في العالم المقبل؛ أنظر، والمعنى الضمني، أُمّيون آخرون يدخلون {أي الأتقياء منهم}.

(([سنهدريون] 10، 2 'تعليق ميمون')[أ]: للأتقياء من شعوب الأرض حصة في العالم الآتي.

*** ولكن للأميّين الملتزمين بالتوراة نصيباً في العالم الآتي**

(([سفرء ويقرء] / سفر اللاويين (18، 5) '338ب'): 'إذا عمل المرء بها، فسيحيا'، تعقيبا على قول سفر اللاويين 18: 5 القائل: ((فاحفظوا فرائضي وأحكامي، فمن عمل ذلك بها يحيا. أنا يهوه))؛ قال الحاخام مائير: ما هو أساس القول إنه إذا عمل اللايهودي[ب] [هنكري] بالتوراة يكون مثل الكاهن؟ لفيفة الكتاب تعلمنا: 'إذا عمل المرء بها فسيحيا'. كما يعلمنا: ((هذه شريعة[ت] البشر)) - سفر صموئيل الثاني (7: 19)، ليس توراة الكهنة واللاويين والإسرءيليين، وإنما توراة البشر. وبالإضافة إلى ذلك: 'افتحوا الأبواب'، ليس ليدخل الكهنة واللاويون والإسرءيليون، وإنما حتى يدخل الأُمّي [هجوي] العادل الذي يدين لي

أ المقصود هنا الفيلسوف ميمون، واسمه الكامل أبو عمران موسى بن ميمون بن عبيد الله. ومن الجدير بالذكر أنه حُرِم من اليهودية بسبب كتاباته الفلسفية، وعلى رأسها (دلالات الحائرين) الذي كتبه بالعربية.

ب لقد ترجمنا المفردة [هنكري] أحيانا إلى (غريب)، وأحيانا أخرى إلى (لايهودي) وثالثة إلى (أُمّي) ذلك أن التلمود عنى بها كافة هذه المعاني، ولذا وجب التنويه.

ت في الترجمة العربية (سُنّة البشر)، وفي النص الأصلي [تورت هءدم].

- هذا تأويل أصحاب التلمود لسفر إشعيا (2:26) القائل ((افتحوا الأبواب لتدخل الأمة الوفية ليهوه. الأمة التي تحفظ الأمانة)). وبالإضافة إلى ذلك: 'هذا باب يهوه'. ولا يقال كهنة ولاويون وإسرءيليون (سيعبرونه)، وإنما الصِّدِّيقون {من كل الشعوب} سيعبرونه - وهو ما يرد في سفر المزامير (118: 20) القائل: ((هذا الباب ليهوه، صديقون سيمرون به)).[أ] وبالإضافة ذلك: لا يقال 'رنموا' أيها الكهنة واللاويون والإسرءيليون، ولكن: ((رنموا ليهوه أيها الصِّدِّيقون)) - سفر المزامير (33: 1). وبالإضافة إلى ذلك: لا يقال 'فاحسن يا يهوه' للكهنة وللاويين وللإسرءيليين، ولكن ((فاحسن يا يهوه للمحسنين)) - (سفر المزامير 125: 4). ألا ترى الآن أنه إذا التزم اللايهودي [هنكري] بالتوراة يكون مثل كبير الكهنة!؟

(([ببء قمء] 38 أ): قال مار بن حاخامنا (حوالي عام 400 للميلاد): . . . حتى ولو التزموا { الأُمّيون} بها {الوصايا}، فلن ينالوا ثواباً على ذلك. حقا لا؟ ولكن (برايتا) تقول: الحاخام مائير (حوالي عام 150 م) قال: أين {يوجد القول} إن الأُمّي الذي يشغل نفسه بالتوراة يكون مثل الكهنة؟ فلفيفة الكتاب تعلمنا: 'المرء الذي يعمل بها يحيا' - تعقيبا على قول سفر اللاويين (18: 5) القائل التالي: ((فاحفظوا فرائضي وأحكامي، فمن عمل بها يحيا. أنا يهوه))؛ المكتوب ليس الكهنة أو اللاويين أو الإسرءيليين، وإنما 'البشر'؛ وهذا يعلم أن أيضاً الأُمّي الذي يشغل نفسه بها {التوراة} هو مثل الكاهن. أود أن أقول لك: إنهم لا ينالون ثواباً مثل الذي أعطي الوصية والتزم بها، ولكن مثل الذي لم يعط الوصية، لكنه يعمل بها. فالحاخام حنينا (حوالي عام 225 م) قال: الذي استلم الوصايا والتزم بها أفضل من الذي لم يستلمها لكنه التزم بها.

*** غريزة الأمي قائمة على عِبَادَة الأصنام، لذا فإنه عرضة للشبهة بسبب المآثم وحب سفك الدماء**

(([يومء][ب] / **اليوم 1،6 أ '38' - تلمود فلسطيني**): قال الحاخام إلعازار (حوالي عام 90 للميلاد): من الأمور الاعتيادية أن طبيعة الأُمّي تتوجه لعِبَادَة أَصْنَام.

(([عبوده زره] 2،1)): إنه مشكوك فيهم {الأُمّيون} بسبب الفجور والفحشاء . . . . {الأُمّيين} مشكوك فيهم بسبب حبهم لسفك الدماء.

أ [1] الترجمة العربية تورد النص على نحو ((هي أبواب إلى الرب، وفيها يدخل الصِّدِّيقون))، وهو خطأ.

ب أي ما يعرف باسم (يوم الغفران).

*** وجوب تجنب كل ما يمكن أن يكون فيه منفعة للايهود لأن ما ينفعهم هو في مصلحة التعبد للأوثان**

(([عبوده زره] 3، 3 '463'): على اليهودية أن لا ترضع ابن ((لايهودية [نكريت]) لأنها بذلك تربي ابناً لعِبَادَة الأوثان. . . . وعلى اليهودية أن لا تعاون لايهودية في الولادة لأنها تساعد بذلك في ولادة عابد للأصنام.

*** يحظر تعامل اليهود مع الأميّين لما فيه منفعة الأخيرين، ومن ذلك منع بيعهم الأراضي في «أرض اسرءيل»، ومنع بيعهم أو حتى تأجيرهم المنازل - ومن يخالف ذلك يُحرم**

(([عبوده زره] 1، 8-9): على المرء أن لا يبيعهم {الأُمّيين [جوييم]} أي شيء يلتصق بالأرض {حتى لا يكون لهم نصيب في «أرض إسرءيل»}؛ لكنه من المسموح بيعه فيما لو قام المرء بقطعه. قال الحاخام يهوذا (150 م): من المسموح بيعه بشرط أن يكون قد اقتطع. لكن على المرء أن لا يؤجرهم منازِلَ في «أرض إسرءيل»، ومن غير الضروري القول: الحقول {تقع ضمن ذلك الحظر}. وفي سورية يؤجرهم المرء منازِلَ، لكن ليس حقولاً. وخارج حدود البلاد يبيعهم المرء بيوتاً ويؤجرهم حقولاً. هذه هي كلمات الحاخام مائير (150م). الحاخام يسي (150 م) قال: في «أرض إسرءيل» يؤجرهم المرء بيوتاً، لكن ليس حقولاً، وفي سورية يبيعهم المرء بيوتاً ويؤجرهم حقولاً. وخارج البلاد يبيعهم المرء هذا وذاك. وحتى في المواقع المسموح فيها بالتأجير، فإن المقصود ليس منزلاً للسكن {وإنما مخزناً} لأنه {الأُمّي} يضع فيه أَصْنَاماً، وذلك وفق القول: ((فلا تدخل بيتك رجسا. . .)) - (سفر التثنية 7: 26). لكن من غير المسموح له {اليهودي} إطلاقاً أن يؤجره {الأُمّي} حَمَّامَاً لأنه يحمل اسم صاحبه {اليهودي} - وكل ما يجري فيه سيلتصق باسم مالكه.

(([عبوده زره] 21 أ): ما المقصود: من غير الضروري القول 'حقول' - {الحقول في المقام الأوّل؟}. فإذا كان المرء يريد القول لأنه يقتطع بالتالي الضعف، في المرة الأولى تأجير الأرض والحقل، وفي المرة الثانية لأنه يحرم {الحقل} من الضريبة العشرية، وهذا ما يسري أيضاً على البيوت - المرة الأوّلى التخلي عن الأرض والحقل والمرة الثانية بالتخلي عن قوائم مداخل البيت. الحاخام مشرشيا (350 م) قال: الكتابة على قوائم البيوت فرض على ساكن البيت، {لا ترتكز على مسؤولية الشيء مثل الأرض والضريبة العشرية، وإنما ذات مسؤولية شخصية}؛ وعلى هذا هناك سببان لحظر تأجير الأراضي، بينما يوجد سبب واحد وراء حظر تأجير البيوت، وهو ما يشرح القول {الحقول في المقام الأوّل}.

(([عبوده زره] 2، 8-9 '462-3'): الحاخام شمعون بن جمليل (140 م) قال: من غير المسموح إطلاقاً لإسرءيلي بتأجير حَمَّام لأُمِّي لأنه يحمل اسم مالكه، ولأنهم {غير اليهود} سيقومون بالاستحمام فيه يوم السبت {وسيقال بالتالي إنه تم الاستحمام يوم السبت في حمام هذا اليهودي}. الحاخام شمعون (حوالي عام 150 م) قال: من غير المسموح إطلاقاً ليهودي بأن يؤجر حقله إلى أُمِّي [جوي] لأنه {الحقل} يحمل اسم اليهودي، ولأنه {الأُمِّي} سيعمل فيه أيام الأعياد - {وفي هذه الحالة أيضاً سيقال: لقد أنجز عملاً في حقل يهودي في الأعياد} - عقاب ذلك التحريم. من يبيع أراض لغير اليهود عقابه التحريم،[أ] حتى يتحمل كافة الازعاجات اللاحقة بالجار كونه مجاورا لغير اليهودي.

أنظر أيضاً [**عبوده زره**] 20 أ تاليا.

*** محظور تقديم هدية للأُميّين**

(([عبوده زره] 64 أ): قال الحاخام يهوذا (150 م): محظور أن يقدم إليهم {إلى غير اليهود} شيئا دون مقابل {أي هدية}.

(([عبوده زره] 20 أ - 'برايتا'): عليك أن لا تحن عليهم {الشعوب الكنعانية السبعة} - وفق قول سفر التثنية (7: 1-2) ((وإذا أدخلكم يهوه إلهكم الأرض التي أنتم مزمعون أن تمتلكوها، وطرد أمما كثيرة من أمامكم كالحثيين والجرجاشيين والأموريين والكنعانيين والفرزيين والحويين واليبوسيين، وهم سبعة شعوب أعظم وأكثر منكم، وسلمهم إلى أيديكم وضربتموهم، فاجعلوهم محرمين عليكم. لا تقطعوا معهم عهدا، ولا تتحننوا عليهم))؛ وعليك أن لا تعطيهم حق الإقامة ((السكن) [حنيه]) في الأرض والحقول (المملوكة من قبل يهود). وعليك أن لا ترحمهم؛ عليك أن لا تحن عليهم.

أنظر [عبوده زره] 20أ لاحقاً. وفي شرح آخر (عليك أن لا تكون رحيماً معهم؛ عليك أن لا تقدم لهم شيئاً دون مقابل).

(([عبوده زره] 3، 14-15 '464'): من المسموح أن يباع لهم {الأُمِّيين} وأن تقدم لهم هدايا. في أية حالة قيل هذا؟ في حالة أُمِّي لا تعرفه، أو عابر سبيل {شحاذ} يتنقل من بلاد إلى أخرى. ولكن في حالة أنه {الأُمِّي} صديق أو جار، فمن المسموح ذلك لأنه يبيعه مثل أي شخص آخر {هل المقصود هنا توقع هدية في المقابل؟}. وهناك نص يقول: ((عليك أن لا تقطع معهم عهداً)) - سفر التثنية (7: 2) أعلاه، ويقول نص آخر: ((عليك أن لا تحن عليهم)) - سفر التثنية

أ انظر حول المسألة القسم الخاص بذلك لاحقاً.

(2:7)، وفي حالة أن المقصود عهدٌ، فقد قيل فيه؛ ولكن لماذا قيل في هذه الحالة: عليك أن تحن عليهم؟ المقصود التوجيه بأنه من غير المسموح أن تقدم لهم هدايا.

*** إذا فقد أُميّ غرضا وعثر عليه يهودي فإنه غير مضطر لإعادته - إلا في حالات استثنائية.**

([مكشيرين] / كفؤ[أ] 2، 8): إذا عثر المرء عندهم (في منطقة مأهولة من غير اليهود) على غرض، فهو غير مضطر للإعلان عن ذلك في حالة أن الأغلبية {من السكان} من غير اليهود {حيث أن الاحتمال الأقوى كون فاقد الغرض ليس بيهودي}. لكن في حالة أن الأغلبية هم يهود، فعلى المرء الإعلان عن ذلك. وفي حالة أن تساوى عدد الطرفين، على المرء الإعلان عن ذلك.

([ببء قمء] 113 ب): قال الحاخام بباي بن جديل: قال الحاخام شمعون التقي (حوالي عام 210 م): المسروق من الأُمي محظور. . . .والمفقود مسموح {لليهودي الاحتفاظ به واستهلاكه أو الاستفادة منه إن عثر عليه}؛ ذلك أن الحاخام حنا بن جوريا (حوالي عام 270 للميلاد) قال: قال كبير الحاخامات (247 للميلاد): وأين أساس أن ما أضاعه الأُمي مسموح؟ لأنه مكتوب: واعمل هكذا. . . .وبكل ما يفقده أحد من بني قومك - ((إذا رأيت ثور أخيك[ب]. . . .فأعده إليه. . . .واعمل هكذا. . . .بكل ما يفقده أخوك إن وجدته وعلمت لمن هو)) - (سفر التثنية 22: 1-3)، لكنك غير مضطر أن تعيده إلى الأُمي. والآن أود القول: هذه الكلمات تسري عندما لا يكون المفقود قد أضحى في يديه {عثر عليه ولم يلتقطه بل تركه ملقيا}، فإنه غير مجبر على أن يعيده بعد ذلك؛ ولكن في حالة أنه صار بين يديه فيمكنني القول بأنه عليه إعادته. قال حاخامنا (توفي عام 499 للميلاد): إن وجدته – سفر التثنية 22: 3، وهذا يعني: عندما يصير بين يديك. وتقول (برايتا): الحاخام فنحاس بن يائير (حوالي عام 200 م) قال: في حالة إمكانية أن يؤدي ذلك {عدم إعادة الغرض المفقود لصاحبه} إلى الإساءة إلى اسم يهوه – {أن يقوم الغريب أو الأُمي مثلا بشتم إله التوراة}، فوجب إعادة المفقود.

أنظر أيضاً التالي بالارتباط مع النصين الإنجيليين التاليين:

رسالة بولس إلى أهل رومة (1: 14) ((فعلي دين لجميع الناس، من يونانيين وغير يونانيين، من حكماء وجُهَّال)).

أ حرفيا (يجعله كفؤا).

ب في الترجمة العربية (أحد من بني قومك).

و(2:24) ((فلفيفة الكتاب تقول: بسببكم يستهين الناس باسم الله بين الأمم)).

([بباء مصيعء] 2، 8ج '18' / تلمود فلسطيني): كان الحاخام شمعون بن شطح يمارس مهنة العمل في الكِتَّان. وذات يوم قال له تلاميذه: يا حاخامنا، أترك هذا {العمل}؛ نريد أن نشتري لك حماراً، وعندها لا تعود بحاجة إلى إجهاد نفسك. وفعلا اشتروا له حماراً من عربي [سرقاي]، وكانت معه لؤلؤة {لم يلحظ البائع وجودها}. ثم أتوا إليه وقالوا له: من الآن فصاعداً، أنت لست بحاجة إلى أن تجهد نفسك. فسألهم: ولماذا؟ فأجابوه: لقد ابتعنا لك حماراً، وقد علقت به لؤلؤة. فسألهم: وهل عرف صاحبه بذلك؟ فردوا عليه: لا! وهنا قال لهم: أعيدوه لصاحبه! . . . . .لقد كان أحب للحاخام شمعون الحصول {من الكافر} على القول: 'مبارك إله اليهود' {بسبب أمانة المشتري}، من كل ثروة العالم. . . .

*** وعلى المرء أن لا يقول للأُميّين كلاما طيباً أو مُسِراً لأن ذلك سيجلب الفرح إلى نفوسهم ويساعد في جعل حياتهم أكثر راحة، وهو ما لا مبرر له**

([عبوده زره] 20 أ): ((عليك أن لا تتحنن عليهم)) - سفر التثنية 7:2، وعليك أن لا تظهر لهم {للايهود} أي لطف. فهذا سند كبير الحاخامات (توفي عام 247 للميلاد)؛ فقد قال: محظور على الناس أن يقولوا «ما أجمل هذه الأُمّية»؛ لكن وجد اعتراض: لقد حصل ذلك مرة مع الحاخام شمعون بن جمليل (حوالي عام 140 للميلاد) حيث وقف على عتبة بجبل الهيكل ورأى امرأة لايهودية على جانب كبير من الجمال؛ وهنا قال: ما أعظم خلقك يا يهوه! وكل ما أرد قوله هنا هو الشكر؛ فقد قال كاتب: من رأى جَمَالاً {في مخلوق} يقول {شاكرا}: الحمد لمن خلق مثل هذا {الجمال} في عالمه؛ والمقصود بذلك عدم وجود اعتراض من قبل الحاخام شمعون بن جمليل على قول كبير الحاخامات.

([لقح طوب][أ] / تعليم صالح على سفر التثنية 7، 2 '2، 12 أ'): ((عليك أن لا تتحنن عليهم)) (سفر التثنية 7:2)، وعليك أن لا تكون لطيفاً [حن] معهم. والحاخام يهوذا (حوالي عام 150 للميلاد) قال حول هذا: محظور على الناس أن يقولوا: ما أجمل هذه الكنعانية {الكافرة}.

أ انظر سفر أمثال 4:2 القائل: ((تعليما صالحا [لقح طوب] أعطيه لكم، فلا تهملوا نصيحتي)).

*** وموقف التلمودي من حياة اللايهودي مرتبة وفق تعليمات محددة - هي لا تدعو إلى رميه في الحفرة، لكنه لا يقوم بإخراجه منها؛ وهو لا يعرض حياة اللايهودي للخطر، لكنه لا يساعده في النجاة، بل يتركه لمصيره**

([ببء مصيعء] 2، 33 '375'): الأُمِّيون ورعاة القطعان الصغيرة {من اليهود، والذين اعتبروا لصوصاً لأن قطعانهم ترعى في حقول الآخرين} ومربو {الحيوانات الصغيرة بما في ذلك الخنازير}، لا يرفعهم المرء {من الحفرة}، ولا يدفع بهم فيها؛ الكفار والمنشقين والمنافقين {الخونة} يُدفع بهم {في الحفر}، ولا يساعدون في الخروج منها.

((سمعتم أنه قيل: أحب صديقك وابغض عدوك)) (إنجيل متى 5: 43).

([عبوده زره] 26 أ): أراد كبير الحاخامات يوسف (توفي عام 333 م) القول إنه عندما يكون {في (برايتا)} مكتوب: الأُمِّي ورعاة الحيوانات الصغيرة {الذين يعتبرون لصوصا} لا يساعدهم المرء في الخروج من الحفرة {لإنقاذ حياتهم}، ولا يدفع بهم فيها {لقتلهم}، ولكن حتى يتجنب المرء عداوة فمن المسموح للمرء أن يساعدهم في الخروج منها مقابل أجر. لكن أبيا (توفي عام 338/ 339 م) أجابه: من الممكن له {المنقِذ المحتمل} أنه يقول له: ابني واقف على السطح، أو: لدي موعد في المحكمة عليَّ الالتزام به! وقرأ الحاخام أباهو (حوالي عام 300 للميلاد) على الحاخام يوحنان (توفي 279 للميلاد) (برايتا) التالية: الأُمِّيون ورعاة المواشي الصغيرة لا يجذبهم المرء ولا يدفع بهم، لكن الكفار {[منيم] بما في ذلك اليهود-المسيحيّين} والمنافقين {الخونة} والمرتدين، يدفع بهم المرء فيها ولا يجذبهم منها. فأجابه: إني أُعَلِّم (سفر التثنية 22: 3) ((واعمل هكذا بكل ما فقده أخوك)) بأنه يعني أيضاً المرتدين {المُنشَقِّين}؛ وأنت تقول: على المرء أن يدفع بهم فيها، اشطب المرتدين. . . والكاتب يقول: المرء يدفع بهم فيها ولا يخرجهم منها. فإذا كان المرء يقوم بدفعهم فيها، فهل هناك حاجة إلى الحديث عن إخراج؟ قال كبير الحاخامات يوسف بن كما (حوالي عام 300 م): قال كبير الحاخامات ششت (حوالي عام 260 للميلاد): لم يكن ذلك ضروريا؛ لكن إذا وجد سُلَّم في الحفرة فعليه أن يحمله بعيداً {لمنع خروج الأمي من الحفرة} موظفا عذراً لذلك مثل القول: حتى لا يستخدمها حيوان للنزول {إلى الحفرة}. الراب (توفي عام 333 م) وكبير الحاخامات يوسف قالا: لم يكن ذلك ضرورياً؛ لكن إذا وَجَد {اليهودي} حَجَرا على فتحة الحفرة، فعليه تغطيتها به {ليمنعه من الخروج منها، كما وقال: حتى تتمكن الماشية من السير}. قال حاخامنا (توفي حوالي عام 420 للميلاد): إذا وجد بها سُلَّماً، فعلى المرء أن يبعده ويقول مثلا: أود أن أساعد ابني في النزول من على السطح.

(([عبوده زره] 20 أ): الحاخام يهوذا (150 م) لاحظ في بعض الأحيان: فيما يتعلق بالمعتنقين، فعليك أن تطعمه، لكن فيما يتعلق بالأُمّيين فليس مطلوباً منك أن تطعمهم {أي تبقيهم على قيد الحياة}.

*** إذا مر اليهودي على مدينة سادت فيها عِبادة أصْنام، فعليه أن يدعو عليها بالدمار.**

(([بركوت] بركات 9، 1): إذا مر المرء على مدينة مدمرة كانت تتعبد للأصنام فعليه النطق بشكر ليهوه وذلك وفق قول سفر الخروج (22:19) ((من ذبح لآلهة إلا ليهوه، فقتله حلال)). إذا رأى {شخص} مكاناً قُضِيَ فيه على التعبد للأصنام يقول: الشكر للذي اجتث عِبَادَة أَصْنَام من أرضنا!

(([بركوت] 9، 13 ب '39' برايتا / تلمود فلسطيني): إذا اجتث ذلك من كافة مدن «أرض إسرءيل»، فعليه نطق مقولة الشكر من المشنا. ولكن في حالة أنه {التعبد للأصنام} اجتث من منطقة واحدة، عليه القول: الشكر لمن اجتث التعبد للأصنام من هذه المنطقة. وفي حالة أنه اجتث من موقع ولكنه تثبت في آخر، فعليه القول في الموقع المتواجد فيه: الشكر لمن صبر! وفي المنطقة التي اجتث منها يقول: الشكر لمن اجتث ذلك من هذا المكان.

*** وإذا رأى تقديم أضاحٍ للأصنام فعليه النطق بدعوة محددة.**

(([بركوت] 9، 13ب '56' / تلمود فلسطيني): من يمر على بيت عِبَادَة أَصْنَام عليه القول: ليدمر يهوه بيت المتباهين – أنظر (سفر الأمثال 15:25) القائل ((يهوه يزيل بيوت المتباهين)). قال الحاخام يسي بن بون (350 م): قال الحاخام لاوي (300 م): عندما يراهم {سدنة الأَصْنَام} المرء يقدمون ضحايا للأصنام عليه القول: من ذبح لآلهة يقتل – وفق قول سفر الخروج (22:19) ((من ذبح لآلهة إلا ليهوه، فقتله حلال)).

*** وعلى اليهودي تجنب المحاكم غير اليهودية لأن احكامها غير سارية، حتى ولو تطابقت مع الشريعة [أ]**

(([مكليتء] 21، 1 '81 ب'): قال الحاخام إلعازار بن عزريا (حوالي 100 للميلاد): إذا أصدر الأُمّيون أحكامهم وفق شريعة إسرءيل، فهل يعني ذلك الاستنتاج بأنها سارية؟ فلفيفة الكتاب تعلمنا بالخصوص: هذه الأحكام تعلنها {لبني إسرءيل} – وفق قول سفر الخروج (21:1) ((وقال يهوه لموسى: هذه الأحكام تعلنها للشعب))؛ فمن المسموح

أ وهناك نصوص لا تهمنا في هذا المقام، تشير إلى أن حاخامات بابل اعترفوا بالمحاكم غير اليهودية.

لك أن تصدر حكماً عليهم {الأُمّيين}، لكنه من غير المسموح لهم أن يصدروا حكماً عليكم {اليهود}. وذلك قيل {تحديدا في ([كتوبوت] 9، 8)}. رسالة طلاق إجباري {أمام محكمة يهودية} تكون صالحة، ورسالة طلاق إجباري أمام {محكمة} الأُمّيين غير سارية؛ لكن في حالة أن الأُمّيين ضربوه {أي اليهودي الذي أُجبر على إصدار رسالة طلاق إجباري} وقالوا له: افعل ما يقوله اليهود، تكون صالحة.

*** لذا على اليهود عدم عرض دعاواهم على محاكم الأمّيين**

([سفرء دبريم] / سفر التثنية 1، 16/16 '68 ب'): ((اسمعوا دعاوى قومكم))[أ] – سفر التثنية 1: 16. هذه كانت طريقة الحاخام يشمعيل (135 للميلاد): إذا حضر إليه شخصان إليكم لِيُحتَكَمُوا، وكان أحدهما عابد أصنام والآخر يهودياً، فإذا كان بمقدوره الحكم لصالح اليهودي وفق الشريعة الحاخامية، كان يفعل ذلك، وإذا كان بمقدوره أن يفعل ذلك {الحكم لصالح اليهودي} وفق قوانين الأُمّيين، فكان يفعل ذلك. وما دخلني أنا في هذا! ألا تقول الشريعة: اسمعوا دعاوى أخونكم واحكموا بالعدل؟ {المقصود بذلك الحكم بالعدل لصالح أخيه وليس لصالح الأُمّي}. قال الحاخام شمعون جمليل (140 م): ليس بالضرورة أن تسلك هذا المسار؛ فإذا أراد شخص ما الحصول على حقه وفق شريعة اليهود، فوجب الاهتداء بشريعة اليهود، وإذا رغب ذلك وفق قوانين الأُمّيين، فوجب الاهتداء بقوانين الأُمّيين.

*** في حالة رفع أمّي دعوى على يهودي أمام قاضٍ يهودي، فعلى الأخير ان يمنع إدانته، حتى باللجوء إلى الوسائل الاحتيالية، إلا إذا كان ذلك سيؤدي إلى الإساءة إلى اسم إله التوراة. ويحظر على اليهودي أن يشهد في محكمة أميّين ضد يهودي آخر، تحت طائلة القتل - الاستثناءات مسموح بها، فقط إيثاراً للسلامة.**

((إذا كان لأحدكم دعوى على أحد الأخوة، فكيف يجرؤ أن يقاضيه إلى الظالمين، لا إلى الأخوة القديسين)) (كورنثوس الأولى 6: 1).

([ببء قمء] 113 أ '41'): قيل (في برايتا): إذا أتى يهودي وأُمّي إلى محكمة وكان بإمكانكَ {أنت أيها القاضي اليهودي} أن تحكم لصالحه {اليهودي} وفق شريعة اليهود، فاحكم لصالحه وقل له {الأُمّي}: هذه هي شريعتنا. وإذا كان بإمكانك أن تحكم لصالحه {اليهودي} وفق قوانين الأُمّيين، فاعمل ذلك وقل له {للأُمّي}: هذه هي قوانينكم. وإذا لم يكن ذلك ممكناً، فيمكن تحقيقه

أ في النص العربي المترجم (بني قومكم).

بالدسائس. هذه هي كلمات الحاخام يشمعيل. الحاخام عقيبة (توفي 135 م) قال: من غير المسموح أن يحيك الدسائس ضده {الأُمّي} بتقديس اسم الرب. وكان سبب موقف الحاخام عقيبة أن ذلك مرتبط بقدس[أ] اسم يهوه: هل ترى؟ إذا لم يكن ذلك مرتبطاً بتقديس اسم يهوه، فمن المسموح للقاضي أن يحيك ضده {الأُمّي} الدسائس.

([كتوبوت][ب] 88 ب - برايتا): قال الحاخام طرفون (حوالي عام 100 م): في كل مكان يوجد فيه محاكم غير يهودية، حتى ولو كانت محاكماتها {قوانينها، أسلوبها وأحكامها} تتطابق مع القوانين اليهودية، فأنت لا تملك الحق بأن تتصل بها؛ فقد قيل. ها هي الأحكام التي عليك إعلانها - وفق قول سفر الخروج 21:1 القائل ((وقال يهوه لموسى: هذه الأحكام تعلنها أمامهم[ت]))، 'أمامهم' (أمام الإسرءيليين) وليس (الأُمّيين).

([تنحومء] / تنحوما[ث] مشفطيم 91): ما هي أرضية الحظر على اليهود الذين يواجهون قضية، حتى ولو كانوا على علم بأن العقوم {غير اليهودي}[ج] سيتخذ قراراً وفق شريعة اليهود؟ قالت لفيفة الكتاب معلمة: ((التي تعلنها أمامهم)) - سفر الخروج 21:1، اليهودي وليس اللايهودي، فذلك الذي يترك قاضي اليهود ويرفع قضيته أمام قاض غير يهودي، فإنه أولاً يُكَذِّب وجود يهوه، ويُكَذِّب بعد ذلك التوراة، وذلك كما هو مكتوب: لكن صخرتهم ليست كصخرتنا، فهل يكون أعداؤنا قضاتنا؟ {هذا هو تأويل المدراس لسفر التثنية (32:31) القائل أصلاً ((لكن خالقهم غير الذي خلقنا، وهم بذلك يعلمون))} . . . . ويهوه تكلم إلى الإسرءيليين وقال: إذا أقمتم قضايا ولم تلتقوا أمام شعوب العالم {كقضاة}، فسأبني لكم قدساً، والمَحْفَل سيجتمع فيه، وذلك كما قيل: وأعيد قضاتك إليك كما في الأوَّل - سفر إشعيا (1:26) القائل ((وأعيد قضاتك إليك كما في الأوَّل، ومرشديك كما في البداية، فتدعين مدينة العدل، المدينة الأمينة)).

([مكليتء] 21،1 '81 ب'): الحاخام إلعازار بن عزريا (حوالي عام 100 م) قال: أنظر، إذا قام الأُمّيون [جويم] بالحكم وفق شريعة إسرءيل، فهل من المسموح لي الاستنتاج بأنها {أحكامها} سارية؟ تقول لفيفة هادية: هذه الأحكام

أ المقصود بذلك قيام الأمي المظلوم بشتيمة إله التوراة.

ب المقصود هنا عقد الزواج الذي يكتب فيه المبلغ الذي ستحصل عليه الزوجة في حالة الطلاق أو عند وفاة بعلها.

ت في النص الأصلي [لفنيهم]، أي أمامهم، وليس (أمام الشعب) كما يرد في الترجمة العربية.

ث هذا اسم الحاخام 'بر أبا' الذي تنسب إليه هذه الأقسام.

ج من غير المستبعد أن الرديف العربي هو (عجم).

– سفر الخروج 21 : 1، مسموح لك ما يخصهم {الحكم بين غير اليهود}، ومحظور عليهم الحكم بينكم {اليهود}.

(([كتوبوت] 5، 8): لا يحظر على الغرباء جمع الفضلات المنسية وزوايا الحقول،[أ] إلا إيثاراً للسلامة.

(([كتوبوت] 61أ 'برايتا'): المرء يقدم الطعام إلى فقراء اللايهود [نكريم] صحبة فقراء اليهود؛ ويزور المرء مرضى اللايهود مع مرضى اليهود؛ ويدفن المرء موتى اللايهود مع موتى اليهود، إيثارا للسلامة.

قال الراشي بخصوص الجملة الأخيرة: ليس في مدافن اليهود، وإنما يلتفت إليهم عندما يعثر عليهم موتى مع اليهود. وهنا وجب الأخذ بعين الاعتبار أنه وفق آراء الحاخام يهوذا (حوالي عام 150 م)، فإن اليهود غير مجبرين على الالتفات لمعاش غير اليهود.

انظر أيضاً [عبوده زره] 20 أ) أعلاه.

*** مسموح إلقاء السلام على الأمّيين، إيثاراً للسلامة، ولأن صيغة السلام تحمل احد اسماء يهوه.**

((وإن كنتم لا تسلمون إلا على أخوتكم، فماذا عملتم أكثر من غيركم)) - إنجيل متى 5 : 47.

(([كتوبوت] 5، 9 و[شبيعيت] / سَبعِيَّة 4، 3): مسموح للمرء أن يتمنى للأمّيين التوفيق في عملهم في سنة الأرض غير المزروعة، لكن محظور تمني ذلك لليهود؛ ومسموح إلقاء التحية عليهم - فقط إيثارا للسلامة.

(([كتوبوت] 61 أ): مسموح إلقاء التحية عليهم {الأمّيين} في كل يوم، رغم أنه يتم بذلك إلقاء اسم يهوه عليهم: السبب أن [شلوم] هو أحد أسماء يهوه - يبدو أن هذا مرتبط بقول سفر القضاة 6 : 24 القائل: ((فبنى جدعون هناك مذبحا ليهوه ودعاه «يهوه شلوم»)).

[ويقرء ربء] 111ب: قال الحاخام يودان بن يسي (؟): السلام كبير لأنه يطلق على يهوه (سلام) - أنظر قول سفر القضاة آنفا.

(([كتوبوت] 62 أ): التقى كبير الحاخامات كسده (توفي عام 309 للميلاد) مجموعة من الأمّيين فألقى التحية عليهم. وقال كبير الحاخامات كهانا (حوالي عام 250 للميلاد) لأحدهم: سلام للسيد [شلمه لمر] - ملاحظة الراشي: لم يَنو كبير الحاخامات كهانا مباركتهم، لكنه تذكر معلمه.

أ انظر حول هذه المسألة ([يبموت] 47 أ برايتا) الفصل السابق.

([بركوت] 8، 12 ج '46' / تلمود فلسطيني): الحاخام تنحوما (بن أبا - حوالي عام 380 للميلاد) قال: إذا حياك أُمّي بكلمة بركة، فأجبه 'آمين'. والسبب أنه قيل: مباركا تكون من بين كل الشعوب - سفر التثنية 7: 14 وفق التأويل المدراسي، رغم أن النص التوراتي يقول ((وتكون مباركا فوق جميع الشعوب)). التقى أُمّي بالحاخام يشمعيل (توفي عام 135 للميلاد) وحياه بكلمات بركة. أجابه الحاخام: لقد تم التأكيد {على تحسك} منذ وقت طويل {في التوراة}. والتقى بعد ذلك بأُمّي آخر ألقى عليه تحيات تتضمن تمنيات. فأجابه: لقد قيلت كلماتك منذ زمن طويل. وهنا قال له تلاميذه: لقد قمت بالرد على كلاهما. فرد عليهم: إنه مكتوب. ملعون من يلعنك، ومبارك من يباركك - سفر التكوين 27: 29.

([بركوت] 17 أ): قيل إنه لم يسبق كبير حاخاماتنا يوحنان بن زكاي (توفي عام 80 للميلاد) أي كان في إلقاء السلام، ولا حتى على الأُمّي. ويضاف إليها كلمة أبيا (توفي عام 338/ 339 م) الذي قال: الإنسان ذكي دوما في خوفه {من يهوه}: أجب بنعومة فإنه يخفف من الغضب ويزيد من السلام مع أخوته ومع أقربائه ومع باقي البشر، حتى الأُمّي في الشارع، لكي يبقى محبوباً في الأعالي {من قبل يهوه} ويحترم ويكون محبوباً من قبل البشر.

*** يسمح للأمّيين بدخول مناطق من هيكل القدس - فقط إيثارا للسلامة.**

إنجيل يوحنا (12: 20) ((كان بعض اليونانيين يرافقون الذين صعدوا إلى أورشليم للعِبَادَة في أيام العيد)).

([كليم] / أدَوَات 1، 8): جبل الهيكل {أي الباحة الخارجية} أكثر قداسة {من أورشليم}، ولهذا لم يكن مسموحاً للرجال والنساء المرضى، وكذلك للنساء الطامثات والمولدات بدخوله. والحيل [حيل] {المنطقة الواقعة بين [سورج] - 'بالسامك' وحائط الباحة الداخلية} هو أكثر قدسية منه {الباحة الخارجية للهيكل}. وهنا إذن سمح للكفار ولأنصاف المعتنقين بالدخول - الباحة الخارجية وحتى حدود الحيل.

*** قبول عطايا الأمّيين مسموح به ــ فقط إيثارا للسلامة.**

إنجيل يوحنا (12: 20) ((وكان بعض اليونانيين يرافقون الذين صعدوا إلى أورشليم للعِبَادَة في أيام العيد)).

([شقليم] 1، 5): إذا قام لايهودي أو سمري بالتبرع بالشبقل {الضريبة السنوية للهيكل}، فلا تأخذ من أيديهم. ولا يؤخذ من أيديهم التالي: أضاحي الطيور من الرجال والنساء المصابين بأمراض، أضاحي الطيور من المولدات، وكذلك أضاحي الذنوب والديون. لكن المرء يقبل من أيديهم النذر والأضاحي الطوعية

[ندريم وندبوت]. وهذه هي القاعدة: كل ما هو مقبول كأضحية وأحضر بشكل طوعي، يقبل من أيديهم، وما هو غير مقبول كأضحية وما لم يحضر طواعية لا يقبل، وهكذا شرح من قبل عزرا: أية علاقة تربطنا بكم لتبنوا معنا بيتا لإلهنا - سفر عزرا 4:3.

*** محظور سرقة الأمّي فقط لأن السرقة نفسها محرمة.**

المقصود بالجملة التي كثيرا ما تتردد في النصوص التلمودية والقائلة '[جزل هجري ءسور] - بالسامك' التي عنت في المقام الأوَّل 'مسروق الغريب محظور'، هو حظر الاستفادة منه والاستمتاع به؛ لكنها ترد في بعض الأحيان بالارتباط مع جملة [ءبيرت جري] بمعنى 'مفقود الغريب' ([ببء قمء] 113 ب)، بما يوحي أن هذا ممنوع لأنه مرتبط بعمل السرقة نفسها. ووفق (برايتا) فقد أضحى هذا التعليم معمولاً به فقط منذ عهد الحاخام جمليل (حوالي عام 90 م). لكننا عندما نأخذ بعين الاعتبار تعليمات الحاخام يشمعيل (توفي عام 135 م) بخصوص ضرورة انحياز المحكمة لصالح اليهودي ضد الأُمي مهما كان الأسلوب، ويبدو أن المقصود هنا ليس سرقة الأُمي، وإنما السرقة بحد ذاتها، يفقد بذلك أي معنى. أنظر النصوص التالي ذكرها:

([ببء قمء] 113ب '11'): الحاخام هونا (297 للميلاد) قال: أين نجد منع سرقة الأُمي في [جزل هجري]: ((أنت ستقضي على جميع شعوب الأرض الذين يسلمهم إليك يهوه إلهك)) (سفر التثنية 7:16)؛ فعندما ستضحي هذه الشعوب في يدك فمن المسموح لك حينئذ أن تنهبهم، لكن من غير المسموح أن تفعل ذلك عندما لا تكون في قبضتك.

([سفرء] 333/ 344 '143ب'): ((نعم إنه يحب الأسباط)) - سفر التثنية (33:3)؛ هذا يعلمنا أن يهوه لا يظهر محبة لشعوب الأرض لأنه يظهرها لليهود. وهذا ما وجب فهمه وعليك أن ترى أنه قيل: من المسموح أخذ المسروق من عَبَدَة أصْنَام {الأُميين}، وممنوع أخذ المسروق من اليهودي. وحدث مرة أن قامت الحكومة {روما} بإرسال عسكريَّيْن وقالت لهما: اذهبا واعتنقا اليهودية وانظرا في طبيعة شريعة اليهود. فذهبا إلى الحاخام جمليل (90 م) إلى أوشا {مقر المَحْفَل في الجليل}، وقرأا الكتاب وتعلما الشريعة التقليدية، المدراس والحلاكا والهجدا {التقاليد غير المرتبطة بالشريعة}. وعند وداعهما قالا لهم {للحاخامات}: إن كل شريعتكم جميلة وتستحق الإطناب، باستثناء كلمة واحدة: من المسموح أخذ المسروق من عبدة أَصْنَام، ومن الممنوع أخذه من يهودي. لكننا لن نشهر بكم عند الحكومة.

([ببء قمء] 4، 4ب '24'): يورد المسألة بتفصيل أكثر على النحو التالي: حصل أن الحكومة {الرومانية} أرسلت عسكريَّيْن لتعلم الشريعة من الحاخام جمليل. وقد تعلما الحرف والمشنا {الشريعة التقليدية} والتوضيحات على المشنا [تلمود]، والحلاكا والهجدا. وفي الختام قالا {العسكريان الرومانيان} له {للحاخام جمليل}: شريعتكم {التوراة} جميلة وتستحق الإطناب، باستثناء الكلمتين التاليتين اللتَين تنطقون بهما: على اليهودية أن لا تساعد غريبة {غير يهودية} عند الولادة؛ على اليهودية أن لا ترضع ابن {طفل} اللايهودية، لكنه مسموح للغريبة أن ترضع ابن اليهودية برضى الأخيرة – أنظر ([عبوده زره] 2، 1) وكذلك: من الممنوع أخذ المسروق من يهودي، ولكن من المسموح أخذ المسروق من الأُمّي. وفي تلك الساعة أمر الحاخام جمليل بإضافة المنع في حالة أن ذلك سيؤدي إلى الإساءة إلى اسم إله التوراة. وعندما ينطح ثور يهودي ثور أُمّي، فإنه حر {معفي من دفع التعويض}، ولكن في حالة نطح ثور أُمّي ثور يهودي، فعليه أن يدفع التعويض كاملا ([ببء قمء] 4، 3)؛ لكننا لن ننقل هذه الكلمات إلى الحكومة. وما كادا يصلان إلى رأس الناقورة حتى نسيا ذلك.

([ببء قمء] 113 ب): قال الحاخام بباي بن جديل: قال الحاخام شمعون المتدين (حوالي عام 210 م): سرقة الأُمّي محظورة، وما ضاع منه مسموح {لليهودي الاحتفاظ به ولا يتوجب عليه إعادته إليه}. سرقته محظورة؛ فالحاخام هونا (297 م) قال: وما أساس حظر سرقة الأُمّي؟ لأنه قيل: ((وتقضي على جميع الشعوب الذين يسلمهم إليك يهوه إلهك)) – سفر التثنية 6:16؛ فقط عندما يقعون في يدك، ولكن ليس عندما لا يكونون في قبضتك. ما فقده مسموح. كبير الحاخامات كاما بر جوريا (حوالي 270 للميلاد) قال: قال كبير الحاخامات (247 للميلاد): وما أساس السماح فيما يخص ما فقده الأُمّي؟ لأنه قيل: ((واعمل هكذا {تعيد إليه ما فقده}. . . .بكل ما يفقده أحد من بني قومك)) – سفر التثنية (22:2)؛ عليك أنه تعيده {الفرض المفقود} إلى أخيك، لكنك عليك أن لا تعيده إلى أُمّي {لأنه ليس أخيك}.

([ببء قمء] 113 ب برايتا): الحاخام فنحاس بن يائير (حوالي عام 200 م) قال: في حالة أن اسم يهوه سيتعرض للشتيمة {من قبل مالك الغرض المفقود بسبب عدم إعادته إليه، فالمفقود أيضاً محظور}. الحاخام صموئيل (توفي عام 254 م) قال: ما يخطئ {الأُمّي} بخصوصه {مثلا إعطاء بضاعة أكثر من الثمن المدفوع} مسموح. فقد اشترى الحاخام صموئيل من أُمّي حوضاً ذهبياً على أنه نحاسي بمبلغ أربع زوز،[أ] وعندما سلمه الثمن تمكن من إخفاء جزء من المبلغ.

[أ] وحدة نقدية.

والحاخام (الأكبر، حوالي عام 250 م) اشترى من أُمّي مائة وعشرين كوباً على أنها مائة فقط، وبالإضافة إلى ذلك تمكن من إخفاء جزء من المبلغ؛ ذلك أنه قال له: أنظر، إنني أعتمد عليك {في عد الأكواب}. حاخامنا (الأوّل توفي عام 420 م؛ الثاني توفي عام 499 م) تشارك مع أُمّي في شراء نخلة بهدف تقاسمها؛ ثم قال لخادمه: اذهب واسبقه واحضر من الساق {أي أفضل الثمار} لأن الأُمّي يعرف فقط عددها. كبير الحاخامات أشي (توفي عام 427 للميلاد) كان في سفر عندما رأى دالية محملة بالعنب. عندها قال لخادمه: اذهب وانظر، فإن كانت ملك أُمّي فأحضرها معك، وإذا كانت تخص يهودياً فلا تحضرها. وسمع هذا الأُمّي الذي كان جالسا في الحديقة وخاطبه: ملك الأُمّي مسموح به {أخذه}؟ فأجابه: الأُمّي يأخذ مالا {كتعويض}، واليهودي لا يقبل بذلك.

ب) شرائع لضبط تصرف اليهود تجاه الأمّيين بسبب ميلهم لسفك الدماء

*** على اليهودي أن يتجنب الاجتماع منفرداً مع أمّي.**

([عبوده زره] 1،2): من غير المسموح للمرء {اليهودي} أن ينفرد معهم {الأمّيّين} لأنهم عرضة للشبهة بسبب حبهم لسفك الدماء.

([عبوده زره] 3،4 '463'): من غير المسموح لليهودي الانفراد مع أمّي، لا في حمام، ولا في مكان آخر، حتى لأجل التبول {لأن الأخير مشكوك فيه بسبب حبه لسفك الدماء}.

*** إذا اضطر اليهودي للتنقل سيراً على الأقدام صحبة أمّي، فعليه اخذ موقع يوفر له افضل إمكانية للدفاع عن النفس.**

[عبوده زره] 3،4 '463': إذا ارتحل يهودي مع أمّي فعليه أن يجعله {الأمّي} على الجانب الأيمن، وأن لا يَسمَح له بأن يكون إلى جانبه الأيسر. الحاخام إسماعيل بن يوحنا بن بروقه (150 م) قال: بسيف على ميمنه {حتى يتمكن من الإمساك به بيده اليمنى}، وبعصاة على ميسرته {حتى يتمكن من تلقي الضربة بها}. وفي حالة أنهما قاما بالصعود أو بالنزول، فعلى اليهودي أن يصعد أولاً والأمّي يكون خلفه؛ وعليه أن لا يقرفص {اليهودي} مقابله {الأمّي}، فقد يفلج له جمجمته.

*** إذا سأل الأمّي اليهودي المرافق له مشياً في رحلة عن مكان وجهته، فعليه ان يذكر له مكاناً أبعد من المقصود حتى تتسنى له فرصة الابتعاد عنه.**

([عبوده زره] 25 ب '19'): إذا سأل {الأمّي المرافق ليهودي في رحلة سيرا على الأقدام} عن وجهته، فعليه أن يذكر له مكاناً أبعد من المقصود، تماما كما فعل أبونا يعقوب مع عيسو المجرم: ((حتى ألحق بسيدي في سعير)) – سفر التكوين (33:13)؛ ومكتوب بعدها: ((ورحل يعقوب إلى سكوت)) – سفر التكوين (33:17). حدث مرة أن تلاميذ الحاخام عقيبة (توفي عام 135 م) توجهوا إلى إكزيب.[أ] وفي الطريق التقوا مجموعة لصوص تكلموا معهم وسألوهم: إلى أين أنتم مُتّجِهون؟ فأجابوهم: إلى عكا. وعندما وصلوا إلى إكزيب انفصلوا {اللصوص} عنهم. عندها تكلم بعضهم معهم وسألوهم: من أنتم؟ فأجابوهم: تلاميذ الحاخام عقيبة. فتحدثوا إليهم وقالوا لهم: المجد لعقيبة ولتلاميذه! فإنه لم يحصل أن تمكن أشرار من الإضرار بهم.

أ المقصود هنا قرية الزيب الواقعة شمالي مدينة عكا بفلسطين المحتلة.

أنظر أيضاً النص التالي [عبوده زره] 25ب.

*** على اليهودي تجنب طلب العلاج عند طبيب أُمّي لأنه سيعمل على الإضرار به.**

(**[عبوده زره] 2،2**): مسموح أن يخضع عنده {الأُمّي} لـ (مداواة المال)، لكن غير مسموح أن تبحث عنده عن (مداواة الجسد).

(**[عبوده زره] 27 أ**): وما هي (مداواة المال) [رفوي ممون] وما هي (مداواة الجسد) [رفوي نفشوت]؟ عندما يقول المرء (مداواة المال) فإنها مداواة مقابل الدفع، و(مداواة الشخص)! يعني علاج دون مقابل. من المسموح للمرء {اليهودي} أن يعالج من قبله {الأُمّي} بمقابل، ومن غير المسموح له تلقي العلاج مجانا. والمرء أراد القول أكثر من ذلك، (مداواة المال) يسبق ما دام لا خطر هناك على الحياة، و(مداواة الشخص) أو (مداواة الحياة) ما دام هناك خطرٌ على الحياة، وهذا ما قاله الحاخام يهوذا (توفي عام 299 م): لن نسمح لهم {الأُمّيين} بأن يعالجوننا من قرصة بعوضة {إذن، ليس هناك من داع للحديث عن معالجة من أمور أخرى أخطر على الحياة}. وأكثر من هذا، إن (مداواة المال) هي مداواة للقطعان، و(مداواة الشخص) هي (مداواة للجسد). وهذا ما قاله الحاخام يهوذا: سوف لن نسمح لهم بإشفائنا من قرصة بعوضة على أجسادنا. والحاخام كسدا (توفي عام 300 م) قال: الحاخام عقيبة (220 م) قال: لكن في حالة أنه {الطبيب الأُمّي} قال له إن هذا وذاك من الأدوية جيد له، وإن هذا وذاك من الأدوية سيئ له، فمن المسموح أن يتناول من ذلك الدواء، وعليه {الطبيب الأُمّي} أن يعمل حساباً أنه سيتعرض لأسئلة إضافية؛ فحيث أنه سأل هو، فسوف نوجه الأسئلة إلى غيره، وعلى هذا فإنه سيضر بنفسه.

(**[عبوده زره] 2،40 '4' / تلمود فلسطيني**): الحاخام يوحنان (توفي عام 279م) قال: طبيب متخصص {[روفء ءومن = 'رئيف مأمون؟'[} مسموح.

*** محظور على اليهودي قص شعره عند أُمّي - إلا عندما يكون حذراً تماماً ومراقبا للعمل.**

(**[عبوده زره] 2،2**): من غير المسموح لهم أن يقصوا { الأُمّيون} شعرهم {اليهود}؛ هذه هي كلمات الحاخام مائير (150م). لكن المعلمين قالوا: في وضع علني {حيث يرى الجميع ذلك} مسموح، لكنه محظور في حالة عدم وجود أشخاص آخرين.

(**[عبوده زره] 3،5 '463'**): عندما يسمح يهودي لأُمّي أن يَقُص شعره، فعليه حينئذ أن ينظر في المرآة {للحذر من أية حركة مباغتة من قبل الأُمّي لقتله}.

(**[عبوده زره] 29 أ '32' برايتا**): وكيف يكون ذلك؟ فإذا كان ذلك يتم في

مكان عمومي، فما الحاجة للمرآة إذن؟ {لأنه مسموح من قبل أهل العلم دون هذه الإضافة الأخيرة}. وإذا كان ذلك يتم في مكان غير مأهول، فما نفع النظر في المرآة؟ فهذا يتم في حالة خاصة، وعندما يتم عندئذ النظر في المرآة، فإنه يكون {اليهودي} شخصية معتبرة {حيث يهابه الأُمّي ويخشى أن يجرحه}. كبير الحاخامات حنا بن بزنا (حوالي عام 260 م) سمح بأن يحلق له بسبب نهردعا من قبل أُمّي. وهذا قال له: حنا، حنا، إن رقبتك مناسبة للمقص. وعندها أجابه: فليصبني إذن لأنني تجاهلت كلمات الحاخام مائير. ألم يتجاهل كلمات الحاخامات أيضاً؟ فالحاخامات قالوا: في مكان خاص {مسموح}، ولكن قيل: في مكان عمومي؟ وكان رأيه أن الطريق من نهردعا كذلك {عمومية}، لأنها مأهولة بالكثير من الناس، وهذا برأيه يجعلها مكانا عمومياً.

*** يحظر على الأُمّي ختان طفل يهودي ـ إلا بحضرة يهودي.**

([عبوده زره] 3، 12-13 '464'): مسموح ليهودي أن يختن مهتدٍ غير يهودي؛ من غير المسموح لغير اليهودي أن يختن يهودياً ـ بسبب الشك في ميل الأميين لسفك الدماء. هذه هي كلمات الحاخام ماير (حوالي عام 150 للميلاد). لكن المعلمين قالوا: مسموح للايهودي أن يختن يهودياً عندما يكون في حضرة آخرين {يهود بالطبع}، لكن بشكل منفرد فهو غير مسموح ـ بسبب الشك في ميلهم لسفك الدماء. مسموح ليهودي أن يختن سُمَري، لكن من غير المسموح للسُّمَري أن يختن يهودياً لأنهم يختنون باسم جبل جرزيم. هذه هي كلمات الحاخام يهوذا (حوالي عام 150 م). . . .

*** محظور على اليهودية مساعدة اللايهودية عند الولادة، ومسموح للأخيرة إرضاع رضيع يهودي.**

([عبوده زره] 2، 1): محظور على اليهودية تقديم مساعدة للايهودية في حالة الولادة، لكن مسموح لغير اليهودية إرضاع يهودية في بيتها أو بموافقتها. محظور على اليهودية إرضاع طفل غير اليهودية.

*** محظور على يهودية مساعدة أُمّية عند الولادة، ومحظور عليها أن ترضع طفلاً أُمّيا.**

([عبوده زره] 3، 3 '463'): على اليهودية أن لا ترضع طفل أمية لأنها تربي بذلك ابنا لعِبَادَة أَصْنَام، لكن مسموح للايهودية أن ترضع ابن يهودية، لكن تحت المراقبة. محظور على اليهودية أن تقدم المساعدة في توليد الأمية لأنها بذلك تساعد في ولادة عابد للأصنام، ووجب أن لا تساعد غريبة يهودية في التوليد بسبب الشكوك المرتبطة بالأخطار {المرافقة لعملية الولادة}. هذه هي كلمات الحاخام مائير (150 م). لكن المعلمين قالوا: مسموح للغريبة تقديم مساعدة لليهودية في عملية الولادة عندما يكون ذلك في حضرة أشخاص آخرين؛ ودون

ذلك محظور لأنه مشكوك فيها بسبب الأخطار على الحياة (المصاحبة لعملية الولادة).

([عبوده زره] 26 أ برايتا): تشير إليها على أنها (برايتا)، ويشرح الحاخام رأيه على النحو التالي: وحتى لو تواجد نسوة أخريات معها، غير مسموح بذلك؛ لأنه بإمكانها {الأُمِّية}، ضمن أمور أخرى، أن تضع يدها على الجنين؟ وقتله دون أن يلاحظ أحدٌ ذلك.

([عبوده زره] 26 أ '24' برايتا): على اليهودية أن لا ترضع ابن أمية لأنها بذلك تربي ابناً لعِبَادَة أَصْنَام، ومحظور على الأمية إرضاع طفل يهودية ـ بسبب شبهة حبهم {الأميين} لسفك الدماء. هذه هي كلمات الحاخام مائير. لكن المعلمين قالوا: من المسموح لأمية أن ترضع ابن يهودية بوجود نسوة أخريات، لكن ليس عندما تكون وحدها. الحاخام مائير قال: حتى في حالة وجود نسوة أخريات معها، لأنه بإمكانها أن تدلك ثديها بالسم وتقتله.

*** محظور بيع الأُمّيين أسلحة أو ما إلى ذلك من الأدوات التي يمكن استعمالها لإلحاق الأذى باليهود.**

([عبوده زره] 1، 7): المرء لا يبيعهم {الأُمّيين} دببة ولا أُسوداً، ولا أي شيء آخر قد يلحق الأذى بالجمع {بسبب شبهة حب سفك الدماء}.

([عبوده زره] 2، 4 '462'): المرء لا يبيعهم {الأُمّيين} لا أسلحة ولا أدوات حربية، ولا يشحذ أسلحتهم. والمرء لا يبيعهم كتلاً خشبية {لسجن الأسرى}، ولا قيوداً ولا عقوداً حديدية ولا سلاسل حديدية.

ج) شرائع لضبط علاقة اليهود بالأُميين بسبب الشك في ميلهم للعلاقات الجنسية الأغيارية

((وكذلك ترك الرجال الوصال الطبيعي للنساء والتهب بعضهم شهوة لبعض. وفعل الرجال الفحشاء بالرجال)) ـ سفر رومة 1:27.

*** محظور على الطفل اليهودي التعلم من أستاذ كافر او تلقي مهنة منه، إذا كان ذلك يقتضي انفرادهما.**

(**[عبوده زره] 2،3 '463'**): . . . ومحظور إرسال طفل {يهودي} إلى أستاذ أو معلم {أُمّي}، إن كان ذلك يعني انفراده به.

*** يجب إبقاء الأطفال اليهود بعيدين عن أطفال الكفار ـــ حتى لا يتعودوا على اللواط.**

(**[شبت] 17 ب**): كبير الحاخامات نحمان بن اسحق (توفي عام 356 للميلاد) قال: {في الأيام التي بُحث فيها الثمانية عشر قراراً وفق فهم مدرسة السماوي}، شَرَّعوا {كنوع من الإجراءات الاحترازية} بأن الأطفال غير اليهود دَنسون مثل الإفرازات {البول والبراز} ـ حتى لا يتعود الطفل اليهودي على اللواط [مشكب زكور] {بسبب قربه منهم}.

*** وبهيمة اليهودي احب إلى الأمّي من زوجه.**

(**[عبوده زره] 2،3 '463'**): محظور على اليهودي أن يترك قطعانه في حظائر الأمّي ـ لأن بهيمته {بهيمة اليهودي} أحب إلى الأُمّي من زوجه. والمنع يسري على ترك الحيوانات الذكور عند الرجال، والحيوانات الإناث عند النساء، لأن الرجال والنساء سيتسببون في مجامعة الذكور والإناث. ومن غير الضروري الإضافة هنا بحظر وضع الحيوانات الذكور في حظائر النساء والحيوانات الإناث في حظائر الرجال.

(**[عبوده زره] 1،2**): محظور {على اليهودي} ترك حيواناته في حظائر الأُمّي ـ بسبب ميلهم لمجامعة الحيوانات.

(**[عبوده زره] 2،3 '463'**): . . .ووجب على اليهودي أن يتفادى ائتمان قطعانه لراع غير يهودي {لأنه سيجامعها}.

*** محظور على اليهودية ان تتواجد منفردة مع أُميين ـــ بسبب ميلهم لممارسة الزنى.**

(**[عبوده زره] 1،2**): محظور على المرأة {اليهودية} أن تتواجد وحدها معهم {الرجال الأُمّيين}، بسبب شبهة ميلهم لممارسة الزنى.

(**[عبوده زره] 2،40 ج '43 برايتا' / تلمود فلسطيني**): مسموح لامرأة أن

تتواجد وحدها مع رجلين، حتى ولو كان كلاهما عبدين، وحتى لو كان أحدهما سمرياً والآخر عبداً؛ لكنه محظور عليها أن تتواجد وحدها مع أُمّي.

([قدوشين][أ] 5، 9 '342'): هناك تعقيب في (برايتا) في النص يقول: محظور عليها أن تتواجد وحدها مع أُمّيين، حتى لو كان عددهم مائة.

([عبوده زره] 25 أ): محظور على المرأة أن تتواجد وحدها معهم {الأُمّيين} - أنظر أعلاه ([عبوده زره] 2، 1). وما هي الحالة التي نتعامل معها هنا؟ مع واحد {مع أُمّي غير مسموح لها}؟، فمن سمح بأن يتم ذلك مع يهودي واحد؟ {المقصود أنه من غير المسموح لها التواجد وحدها مع أُمّي واحد في المقام الأوّل}. وبالإضافة إلى ذلك فقد تعلمنا {في [قدوشين] 4، 12}: محظور على الرجل أن يتواجد مع امرأتين {معنى ذلك أنه في المقام الأوّل محظور على رجل واحد أن يتواجد مع امرأة}. لكن {أُريدَ القول} مع ثلاثة {أُمّيين محظور}، فمن سمح بالتواجد أصلا مع {ثلاثة} يهود فاجرين؟ لكننا تعلمنا {(في [قدوشين] 4، 12)} التالي: من المسموح لامرأة واحدة أن تتواجد منفردة مع رجلين، والحاخام يهوذا (توفي عام 299 للميلاد) قال: قال الحاخام يشمعيل (توفي عام 254 للميلاد): تم التعليم بخصوص التُّقَاة فقط، لكن فيما يخص الفاجرين، فمحظور عليها أن تنفرد مع عشرة منهم. فقد حصل مرة أن قام عشرة رجال بحمل امرأة على محفة {وكأنها ميتة} إلى خارج المدينة كي يزنوا بها. ومن غير المشكوك أنه {(نص المشنا [عبوده زره] 2، 1) المذكور أعلاه} يقصد أُمّي تواجدت زوجه معه؛ الأُمّي لا يراقب زوجته، اليهودي يراقبها. لكن ذلك {مَنْع اختلاء امرأة بأُمّي} يستنتج بسبب شبهة حبهم لسفك الدماء. الحاخام يرميا (320م) قال: المقصود هنا امرأة لها هيبتها. قال الحاخام إيدي (بن أبين؟ حوالي عام 310 م): المرأة تحمل سلاحها معها {أي كونها أنثى}؛ فأين الخلاف بين وجهتي النظر؟ الاختلاف مرتبط بالمرأة التي تحظى باحترام الرجال، لكنها لا تحظى به بين النساء. {الحاخام يرميا قال: لا تُقْتَل المرأة التي تحظى باحترام الرجال لأنها تتمتع بأقارب نافذين؛ ولا يُزنى مع امرأة لا تحظى باحترام النساء بسبب قباحة شكلها. لكن الحاخام إيدي يرى أن السبب الأخير لا يوفر لها حماية}. وهناك تعليمات في برايتا وفق رأي الحاخام إيدي بن أبين: من غير المسموح لامرأة أن تتواجد وحدها معهم {الأُمّيين}، حتى ولو كانت تشعر بالأمن {من القتل} لأنها معرضة لشبهة الزنا.

أ المقصود هنا التصرف الذي يمارسه الشخص بالعلاقة مع المرأة التي يود تزوجها ويعلن به عن نيته في ذلك.

د) شرائع لضبط التعامل المالي والتجاري بين اليهود والأُمّيين

((من طلب منك شيئا فأعطه، ومن أراد أن يستعير منك شيئا فلا ترده خائبا))
(إنجيل متى 5: 24).

* حول التجارة والدَّين والربا مع الأُمّيين.

((بباء قماء] 5، 6): مسموح لليهودي أن يقرض مال اللايهودي بفوائد وبمعرفة اللايهودي، لكن غير مسموح له أن يفعل ذلك مع اليهودي - حتى بمعرفته.

* محظور الاتجار مع الأُمّيين في أيام اعيادهم.

((عبوده زره] 1، 1): ثلاثة أيام قبل أعياد الأُمّيين يحرم أي تعامل معهم، ويحرم إعارتهم أو إدانتهم أو منحهم قرضاً أو أخذ قرض منهم، أو أن يدفع لهم أو أن يقبض منهم. {السبب هو أن الأُمّي يود تقديم الشكر للأصنام على التجارة التي أنحزها قبل حلول العيد}. الحاخام يهوذا (حوالي 150 م) قال: من المسموح أن يُقبض منهم لأنه في ذلك كرب لهم. لكن تمت الإجابة عنه بالتالي: إذا كان يشعر بالكرب الآني لحظة الدفع، فإنه سيشعر لاحقاً بالسرور {لأنه تخلص من دين}.

((عبوده زره] 1، 2): الحاخام يسمعيل (135 للميلاد) قال: محظور ثلاثة أيام قبله وثلاثة أيام بعده (أي بعد العيد). لكن المعلمين قالوا: ثلاثة أيام قبل العيد محظور، وثلاثة أيام بعده مسموح.

((عبوده زره] 1، 3): هذه هي أعياد الأُمّيين: التقويم (مطلع الشهر)، زحل {17-24 كانون أوّل}، تولي السلطة {الإمبراطور الروماني أغسطس يوافق ذلك يوم 2 أيلول عام 31 ق.م}، يوم العرش، يوم الولادة ويوم الوفاة {المقصود هنا كل أُمّي يقيم اليهودي علاقة تجارية معه}. وهذه هي كلمات الحاخام مائير (حوالي 150 م). لكن المعلمين قالوا: في كل حالة وفاة وفي كل حالة حرق {الزهور والعطور والنبيذ} هناك خدمة للأصنام، لكن عندما لا يكون هناك حرق فلا توجد هناك خدمة للأصنام. في اليوم الذي يحلق فيه ذقنه ويقص شعره {لأنه يقدمه للأصنام}، في اليوم الذي يعود فيه من رحلة بحرية، في اليوم الذي يخرج فيه من السجن، والأُمّي الذي يُعِد عرس ابنه: فقط هذا اليوم وهذا الشخص محظور {الاتجار معه}.

((عبوده زره] 2، 3): محظور التعامل مع الذين يتوجهون إلى أماكن الفسق {معابد الأُمّيين وفق التلمود}، ومسموح التعامل التجاري مع الذين يأتون من ذلك

المكان. هنا يلاحظ الحاخام صموئيل (توفي 254 للميلاد): محظور مع الشخص المتوجه إلى أماكن الفسق لأنه يتوجه إلى أصْنَام {ليقدم لها الشكر على التجارة التي أنجزها}، ومسموح مع العائد {فما حصل قد حصل}.

([عبوده زره] 6،3): عندما يقترب الأُمّي الذي يقص شعر اليهودي من قصيصة الشعر، فعليه أن يبعد يده عنها {لأنه يمكن استخدامها من قبل الأُمّي في طقوس التعبد للأصنام}.

([عبوده زره] 32 ب): قال الحاخام صموئيل (توفي عام 254 للميلاد): محرَّم مصاحبة الأُمّي عند توجهه إلى أماكن الفسق لأنه يتوجه إلى أَصْنَام ليشكرها، ومسموح في طريق العودة، فما حَصَل قد حَصَل.

*** محظور بيع غَرَض لأُمّي سيستعمل في طقوس تعبد للأصنام.**

([عبوده زره] 5،1): تاليا الأشياء المحظور بيعها للأُمّيين: لوز {نوع محدد}، تين أبيض [بنوت شوح] مع سيقانها، بخور وديك أبيض. الحاخام يهوذا (حوالي 150 للميلاد) قال: مسموح له {لليهودي} أن يبيعه {الأُمّي} ديكاً أبيض مع ديوك أخرى. لكن في حالة أنه كان منفرداً، فعليه أولاً أن يقطع منقاره ثم يسمح له بيعه، لأنهم {الأُمّيون} لا يقدمون ضحايا تالفة للآلهة. وكافة الأشياء الأخرى مسموح بيعها، ولكن الأشياء التي يتضح أنها ستستخدم في التعبد للأصنام محظورة. الحاخام مائير (حوالي 150 م) قال: التمر الممتاز والبلح القاسي وتمر نيقولا {الدمشقي} محظور بيعها للكفار. (الحلاكا وفق الحاخام مائير). كما تقول المشنا بحظر بيع أي غرض قد يستعمله الأُمّي في التعبد للأصنام.

([عبوده زره] 5،1 مشنا): عندما يُجبِر شخص {أُمّي} عاملاً {يهودياً} مستخدماً عنده على العمل في النبيذ المخصص للأصنام، فمحظور عليه {على العامل اليهودي} أخذ الأجرة أو الاستفادة منها. وإذا أجبره على إنجاز عمل آخر، فإن أجرته مقبولة، حتى لو قال له انقل النبيذ المخصص للأصنام من مكان لآخر. وإذا استأجر شخص {أُمّي} حماراً {من يهودي} ليحمل عليه نبيذاً مخصصاً للأصنام، فإن أخذ الأجرة مسموح به، حتى لو وضع {الأُمّي} زجاجة {نبيذ مخصصة للأصنام} عليه.

*** محظور بيع اي شيء للايهود يمكن استخدامه ضد مصلحة اليهود.**

([عبوده زره] 6،1): محظور في أي مكان أن يباع لهم {الأُمّيين} حيوانات كبيرة {بقر، ثيران}، عجول، وحمير، سواءٌ مصابة كانت أم سليمة. الحاخام يهوذا (150 م) قال: المصابة مسموح بها {لأن الحيوانات غير صالحة للعمل في هذه الحالة}؛ بن بثيرا (حوالي 110 للميلاد؟) سَمَحَ بالخيل {التي ستستخدم

للامتطاء وليس لإنجاز عمل ما - في الحقل مثلا}. وأساس هذا الحظر ليس الخوف من استخدامها في طقوس التعبد الوثني، وإنما كإجراء احترازي: فإذا سُمِح لليهودي بيع حيوانات كبيرة للأُمّيين، فإن هذا سيؤدي منطقيا إلى السماح بتأجيرها وإعارتها، وهو الأمر المحظور حيث توجد إمكانية استخدامها للعمل يوم السبت بما يجعل مالكها اليهودي مذنباً وفق سفر الخروج (20:10) القائل ((واليوم السابع سبت ليهوه إلهك. لا تقم فيه بعمل ما، أنت. . . . وبهيمتك)). لكن بيع الحيوانات للأُمّيين لم يكن ممنوعا بشكل مبدئي، رغم أن بيع الدببة والأسود والأسلحة. . .الخ ممنوع ـ وقد أشرنا إليه في مقطع سابق.

وعلى هذا يسري الحظر، كإجراء احترازي، على التأجير والبيع والإعارة، وشرحه في القسم ([عبوده زره] 15 أ). أنظر أيضاً النص التالي:

(**[عبوده زره] 1، 6**): في المكان الذي يمكن فيه بيع الحيوانات الصغيرة للأُمّيين، فليفعل ذلك، وفي الموقع الذي لا يتم فيه ذلك، فمحظور بيعه.

وقد أشرنا أعلاه إلى المواد المحظور على اليهودي بيعها للأُمّيين.

*** عند شراء بضائع غير يهودية الأصل؟ وجب الانتباه إلى امور عديدة منها حظر تناول او الانتفاع من كافة ما جاء من اضحية للأصنام، وكذلك حظر مآله وما لمسه ايضاً.**

(**[عبوده زره] 2، 3**): أغراض الأُمّيين التالية محظورة، ومنعها يعني منع الانتفاع بها {أي منع تناولها في المقام الأوّل}: النبيذ {أنظر الفقرة التالية}، فمثلما الأضحية {التي يقدمها الأُمّي} محظورة، فكذلك محظور الانتفاع من النبيذ {لأنه يستخدم في طقس التضحية}؛ الخل {العائد للأُمّيين} والذي كان نبيذاً في الأصل؛ ((قطع هدريان) [حيص هدريوني]) {أنظر بالمقصود الفقرة التالية} المنقوعة في النبيذ؛ وجلود الحيوانات المجردة من القلب. الحاخام شمعون بن جمليل (حوالي عام 140 للميلاد) قال: عندما يكون الشق {في جلد الحيوان} دائري الشكل، فهو محظور، وعندما يكون مستقيماً فهو مسموح - أنظر الفقرة التالية. واللحم الذي سيحضر من أجل التعبد الوثني {أي الذي لم يَسْتَحِل أضحية بعد}، مسموح {فقط في حالة أن الحيوان ذُبح وفق الطقس المعمول به في اليهودية}، لكن إذا خرج فهو محظور لأنه يصير مثل الأضحية - أنظر سفر المزامير (106:28) القائل: ((وأكلوا أضاحي أَصْنَام)). هذه هي كلمات الحاخام عقيبة (توفي حوالي 135 للميلاد)؛ والحلاكا وفق أقواله.

(**[عبوده زره] 2، 41 ب '27' / تلمود فلسطيني**): وكيف يعمل ذلك؟ يقوم المرء بقطع الحيوان وهو ما يزال على قيد الحياة ويأخذ قلبه لطقس التعبد للأصنام. وكيف يعرف المرء ذلك {فيما إذا كان الجلد يعود إلى حيوان ميت أو

حي}؟ الحاخام هونا (350 للميلاد تقريبا) قال: إذا قام المرء بالقطع بينما كان الحيوان ما يزال على قيد الحياة، ينثني الشق ويأخذ شكلا دائرياً، وإذا تم ذلك بعد ذبحه، يبقى مستقيماً.

([عبوده زره] 32 أ '3'): ما هي [حيص هدريوني]؟ الحاخام يهوذا (توفي 299 م) قال: الحاخام صموئيل (توفي عام 254 م) قال: قِطَع {فخار} القيصر هدريان. وعندما حضر الحاخام ديمي (حوالي 320 م) قال: عذراء كانت الأرض هناك والتي لم يعمل فيها بشر، وقام المرء بزرع العنب فيها وصب النبيذ في أوانٍ بيضاء التي امتصت نبيذهم، ثم قاموا بتحطيمها إلى قطع وكانوا يحملونها معهم أينما توجهوا، ثم عملوا على نقعها (في الماء) وتناولوه. الحاخام يهشوع بن لاوي (حوالي 250 م) قال: نبيذنا الأوَّل {الأفضل} مثل نبيذهم الثالث {المكتسب من النقع الثالث}.

([عبوده زره] 29 ب '27'): فمثل أن الاستفادة من ذبيحة الأضحية {العائدة للأُمّي} محرمة، كذلك محرم استهلاك النبيذ {لأنه يستعمل في طقوس تعبد الأُمّي}.

([عبوده زره] 5،8): النبيذ المخصص للأصنام محرم، مهما كانت كميته، وكل ما يصب فيه محرم. نبيذ التضحية للأصنام المخلوط بالماء محرم، وماء التضحية للأصنام محرم فيما لو كان طعمه يذاق. القاعدة: النوع الموجود في نوع محرم {مهما كانت كميته} ما دام ينتج طعما، وحتى لو كان في نوع غير محرم.

([عبوده زره] 5،9): تاليا الأشياء المحرمة، وتؤدي إلى التحريم {في حالة ملامستها لأشياء أخرى} وبغض النظر عن كميتها: نبيذ مخصص للأصنام، صنم، وجلد حيوان أخذ قلبه. . . . هذه هي الأشياء المحرمة والتي تؤدي إلى التحريم، ومهما كانت كمياتها.

([عبوده زره] 5،10): إذا حدث وأن تسرب نبيذ مخصص للأصنام، ومهما كانت كميته، في برميل {يهودي}، فمحرم حتى مجرد الاستفادة منه {البرميل}. الربان شمعون بن جمليل (140 م تقريبا) قال: يتم بيع الكل إلى أُمّي، ويستثنى منه ثمن النبيذ الذي تسرب إليه.

([عبوده زره] 3،7–8): ما هي [أشره]؟، كل شجرة وُجِدَ في ظلها صَنَم. الحاخام شمعون (150 م تقريبا) قال: كل شجرة تبجل. . . عليه {اليهودي} أن يتجنب الجلوس في ظلها؛ وفي حالة أنه جلس فيه، فإنه طاهر {ما دام لم يجلس تحت أغصانها وإنما في ظلها الممتد إلى خارج محيطها}. وعلى المرء أن لا يمكث تحتها، وإذا مكث تحتها فهو غير طاهر {في حالة أنه جلس تحت غصونها}. وإذا كانت تعطل منطقة عامة {في حالة امتداد أغصانها فوق طريق

عام} ومر المرء تحتها فهو طاهر. ومسموح للمرء بحصد الأغصان الخضراء تحتها في فصل الشتاء وليس في فصل الصيف {لأن الأغصان النامية تحتها تظللت بظلها، لكن الخَسّ محرم سواء أكان ذلك في الصيف أم في الشتاء}. الحاخام يسي (150 م تقريبا) قال: لكن ليس النبات الأخضر في فصل المطر، لأن الأغصان تتساقط وتصبح زبلاً لها.

([عبوده زره] 3، 9): إذا أخذ شخص أخشاباً منها، فمحرم عليه الاستفادة منها. وإذا قام المرء بتسخين الفرن من أخشاب أخذت منها، وكان جديداً، فعليه أن يخلعه {لأن الحرارة المنبعثة من الأخشاب ساهمت في تصليب المادة المصنوع منها}؛ وإذا كان {الفرن} ساخناً، فيجب أن يترك ليبرد قبل العودة لاستعماله. وإذا خبز المرء فيه، فإن الاستفادة من المخبوز {بما في ذلك أكله} محرّمة؛ وإذا خلط المخبوز مع مواد أخرى، فكلها محرمة. الحاخام إلعازار (حوالي 90 م) قال: يقوم المرء برمي الأشياء التي خبزت فيه {وليس الأواني} في ماء مالح (للتخلص منه بشكل نهائي). لا يوجد اقتراع على الأمور المرتبطة بالتعبد للأصنام. فإذا أخذ المرء منها {من الرماد} كمية صغيرة، فإن الاستفادة منها محرم؛ وإذا قام المرء بعمل ثوب منها، فلباسه محرم؛ وإذا خلط مع أشياء أخرى، فاستعمالها محرم. الحاخام إلعازار قال: يقوم المرء برمي الأشياء في البحر المالح. وقد أجيب عليه بالقول: لا يوجد اقتراع على مسألة مرتبطة بالتعبد للأصنام.

*** ما هو محرم تناوله من الأشياء التي قد تكون اختلطت بأغراض مرتبطة بالتعبد للأصنام، أو تلك التي اختلطت بأغراض دنسة.**

([عبوده زره] 2، 4): خراطيم الأُميين وأوعيتهم التي صُبَّ فبها نبيذ وكل ما مرتبط بها من أوعية {لوجود احتمال أنها اختلطت سابقا بنبيذ مخصص للأصنام} محرمة على اليهود، والتحريم عليها يسري على تحريم استفادة. هذه هي كلمات الحاخام مائير (حوالي 150 للميلاد). لكن المعلمين قالوا: حظرها ليس حظر انتفاع {فقط حظر تناول}. بذر وقشرة عنب الأُميين محرمة، وتحريمها تحريم انتفاع. هذه هي كلمات الحاخام مائير. لكن المعلمين قالوا: الطازج محرم، الجاف مسموح. مَرَقَة السمك المعدة من قبل الأُميين محرمة {لأنه من الممكن أنها طهيت بالنبيذ}؛ والجبن البثني[أ] العائد للأُميين محرم {لاحتمال أنه تم إعداده من أمعاء حيوان لم يقتل وفق الطقوس المعمول بها}، التحريم تحريم انتفاع {أي محرم تناولها في المقام الأوّل}. هذه هي كلمات الحاخام مائير. لكن المعلمين

أ أي من أرض البثنية ـ انظر الخريطة رقم (7).

قالوا: تحريمها ليس تحريم انتفاع.

([عبوده زره] 6،2): هذه أغراض الأُمّي المحظورة، حظرها ليس حظر انتفاع منها {حظر تناول}: الحليب الذي لم يُشَاهِد اليهودي حلبه {فربما قام الأُمّي بخلطه مع حليب حيوان نجس}؛ خبزهم، زيتهم - {لكن الحاخام يهوذا الثاني (حوالي عام 250 للميلاد) ومحكمته سمحوا بالزيت في مرحلة لاحقة}، طبيخهم، المنقوع في النبيذ والخل، المفروم إلى قطع صغيرة من السمك، ملح السمك الذي لا يحوي سمكاً {بحيث لا يتمكن المرء من معرفة إن كان من أصناف السمك المحلل أو المحرم}، صلصة السمك، قطعة [ءسء فوتيدء] (وسخ الشيطان!؟) {فلربما قطعت بسكين غير مطهر}، ملح التوابل {فلربما تم تجهيزه بأسماك غير طاهرة} - أنظر، هذه محظورة، وحظرها ليس حظر انتفاع {وإنما حظر تناول}.

*** ولا يبدو أنه وجدت معرفة بأسباب منع خبز وزيت الأمّيين. ويعاد ذلك في غالب الأحيان إلى التعليمات الثماني عشرة التي ثبتها السماويون على شرفة حنانيا بن حزقيا بن جارون.**

([شبت] 1، 3 ج '33' برايتا / تلمود فلسطيني): ثمانية عشر شيئا أُمِروا {اليهود} بهم {على شرفة حنانيا بن حزقيا بن جارون}. . . . وهذا ما أُمروا به: على خبز الأُمّيين وعلى أجبانهم وعلى زيتهم وعلى بناتهم. . . . {محظورة}.

([شبت] / 1، 3 ج '45' / تلمود فلسطيني): الحاخام شمعون بن يوحاي (حوالي عام 150 م) عُلِّم في نفس اليوم {الذي عقد فيه اجتماع على شرفة الحاخام حنانيا بن حزقيا بن جارون} - وضعوا أحكاماً على خبزهم، وعلى أجبانهم، وعلى نبيذهم، وعلى خَلِّهم، وعلى عصير سمكهم، وعلى مرقة سمكهم، وعلى منقوعاتهم، وعلى مملحاتهم، وعلى فريكهم، وعلى مجروشهم، وعلى هلام حنطتهم، وعلى لغتهم {خاصة اليونانية}، وعلى أقوال شهودهم، وعلى هداياهم {المحظور قبولها من الأُمّيين}، وعلى أبنائهم {ضرورة تجنبهم بسبب شبهة اللواط}، وعلى بناتهم {يحظر أيضاً إقامة علاقة جنسية معهن}، وعلى بكورات ثمارهم {العائدة للأُمّيين}.

وينسب إلى كبير الحاخامات (توفي عام 247 م) القول إن سبب حظر الزيت والخبز هو عِبَادَة أَصْنَام. وقال الحاخام يصحق ((اسحق) - حوالي عام 300 م)، إن سبب حظر خبز وزيت الأُمّيين هو النبيذ، وسبب حظر الأخير هو بناتهم، وسبب حظر الأخيرة هو إبقاء اليهود بعيداً عن عِبَادَة أَصْنَام. وقد شكل السبب الأخير، أي إبعاد اليهود عن عِبَادَة الأَصْنَام أساس منع زواج اليهود من الأُمّيات، وحتى يتمكنوا من حصر العلاقات بين الطرفين (اليهود والأُمّيين)، حُظِر على اليهود تناول نبيذ وخبز وزيت الأُمّيين داخل منازل

الطرف الأخير.

*** التشريعات الحاخامِيَّة جعلت اي اتصال اجتماعي بين اليهود والأُمّيين من الأمور المستحيلة.**

([عبوده زره] 36 ب '2'): قال بالي: قال أبيمي النبطي نقلاً عن كبير الحاخامات (توفي عام 247 للميلاد) إنه قال: {القرارات بخصوص} خبزهم وزيتهم ونبيذهم وبناتهم، هي من ضمن التعليمات الثماني عشرة. وماذا بخصوص القرارات عن بناتهم؟ قال كبير الحاخامات نحمان بن اسحق (توفي عام 356 م): أصدروا القرارات بخصوص بناتهم {الأُمّيين} لأنهن منذ ولادتهن طامثات {والمقصود هو أنهن على درجة عالية من الدناسة}. وقال جنيبا (حوالي عام 260 للميلاد) عن كبير الحاخامات إنه قال: لقد أُصدرت القرارات بخصوصها جميعا {زيت وخبز ونبيذ وبنات الأُمّيين} بسبب عِبَادَة أَصْنَام. فعندما حضر كبير الحاخامات أحا بن أد (دا) (حوالي عام 330 م) قال: الحاخام اسحق (حوالي عام 300 للميلاد في فلسطين) قال: لقد أصدر القرار حول الخبز بسبب الزيت. وأين مكمن قوة {أفضلية} زيتهم على خبزهم {بأن حظر الأوّل يؤدي تلقائيا إلى تحريم الثاني}؟ أبعد من هذا، لقد أصدروا قراراً حول خبزهم وزيتهم بسبب نبيذهم، وحول نبيذهم بسبب بناتهم، وحول بناتهم بسبب شيء آخر {بسبب عِبادَة الأَصْنَام حيث يمكن للايهودية أن تغوي اليهودي بها}.

انظر في قسم آخر من العمل النص ([شبت] / سَبْت 17ب).

([عبوده زره] 35 ب '37'): قال كبير الحاخامات (توفي عام 247 للميلاد): بخصوص الزيت {العائد للأُمّيين}، فقد قام دانيال[أ] بإصدار القرار {أي قرار حظره}. لكن صموئيل توفي عام 254 للميلاد) قال: الصب من أوعية دنسة يجعل الزيت محرما. {يقوم الأُمّيون بتعبئة زيتهم في أوعية بها بقايا سوائل دنسة – ولهذا التحريم}. هل كل الناس لا يأكلون سوى الطاهر؟ بل أبعد من هذا حيث الصب من أوعية محرمة يؤدي إلى التحريم. وتحدث صموئيل مع كبير الحاخامات وقال: ما يدعم قولي: 'الصب من الأوعية المحرمة هو الذي يؤدي إلى التحريم' أنه عندما حضر كبير الحاخامات اسحق بن صموئيل بن مريتا (حوالي عام 250 للميلاد) قال: الحاخام سملاي من نصيبين قال: حول الزيت (العائد للأُمّيين) وافق الحاخام يهوذا (الثاني – حوالي عام 250 للميلاد) ومحكمته وأعلنوا أنه مسموح. وكان رأيه (الحاخام يهوذا الثاني): إذا أثّر (مأكل كفار محرم اختلط بأكلة يهودية) على طعمه بشكل سلبي {جعله رديئاً} فإنه مسموح ـ {هذا يعني أن

أ المقصود هنا دانيال صاحب السِّفر المنسوب إليه.

الحاخام يهوذا قصد أنه يوجد في أوعية الكفار شيء فاسد ومفسد بما يؤدي إلى إفساد طعم الزيت وبما يؤدي في نهاية الأمر إلى السماح به}. لكن وفق رأيك الذي تنطق به، فقد كان دانيال الذي أصدر قراراً {بتحريمه} بخصوصه، والآن يأتي البطريرك يهوذا ويرفعه {التحريم}؟ لكننا تعلمنا {في القسم ([عديوت] / بيّنات 1، 5)} أنه ليس بمقدور محكمة أن تلغي قرار محكمة أخرى، إلا إذا كانت حكمتها وعدد أعضائها كبيرين بشكل لا يقارن. فأجابه: أنت تتحدث عن سملاي اللّدّي، لكن الأمور عند اللّدّيين مختلفة ذلك أنهم لا يظهرون احتراما (لقرارات المعلمين). وتكلم معه وقال: هل أقول له {لكبير الحاخامات} هذا؟ سيمتقع وجهه. فقال كبير الحاخامات: إذا كانوا لا يؤولون الكتاب، فهل يعني ذلك أن لا نقوم نحن بتأويله؟ فمكتوب: ((وعزم دانيال في قلبه أن لا يأكل من طعام الملك وأن لا يشرب من خمره لئلا يتدنس)) – سفر دانيال 1: 8. ولفيفة الكتاب تتحدث عن مشروبين: المشروب الأوّل نبيذ والآخر زيت. ورأي كبير الحاخامات أنه {أي دانيال} قرر لنفسه {في الوقت نفسه} ولكل اليهود! صموئيل رأى أنه قرر لنفسه ولكل اليهود! لكن هل اتخذ دانيال قراراً بخصوص الزيت؟ بالي قال عن النبطي أبيمي إن كبير الحاخامات قال: {القرارات} حول خبزهم وزيتهم ونبيذهم وبناتهم {الأُميين} جزء من القرارات الثماني عشرة {أنظر أعلاه}. إذا أردت القول: جاء دانيال واتخذ القرار، لكنه لم يتم الأخذ به، ثم جاء تلاميذ جمليل والسماويّون واتخذوا القرار، وأُخذ به، فما ضرورة شهادة كبير الحاخامات {بخصوص التحريم من قبل دانيال} في هذه الحالة؟ لقد اتخذ دانيال قراراً بخصوص المدينة {تحريم أكل خبز وزيت ونبيذ الأُميين}، ثم جاء الآخرون واتخذوا قراراً بخصوص الحقل.[1]

(**[عبوده زره] 5، 2**): محرم كل {مأكل الكفار} ما يعطي نكهة طيبة عند تذوقه، وكل ما لا يعطي طعماً طيباً عند تذوقه مسموح – مثلا في حالة انصباب خل {الكفار} على الفريكة.

*** وتم في مرحلة لاحقة رفع الحظر على تناول زيت الأُميين.**

(**[شبت] / 1، 3 د '14' / تلمود فلسطيني**): قال كبير الحاخامات يهوذا (توفي عام 299 للميلاد): حرّم دانيال تناول الزيت {العائد للأُميين} – قارن سفر

---

[1] هناك نصوص مختلفة تتحدث عن عدم وجود خطر قيام اتصال بين اليهود والأُميين في حالة المشاركة في الأكل بالحقول، وهو سبب التحريم في هذه. هذا ما أدى إلى ظهور تأويلات جديدة حول تحريم تناول أصناف طعام أساسية في الحقل بما يوضح أن الهدف هو العزل الكامل لليهود عن بيئتهم الاجتماعية.

دانيال (1 : 8) القائل: ((وعزم دانيال في قلبه أن لا يأكل من طعام الملك ويشرب من خمره، لئلا يخالف الشريعة، فطلب من كبير الأمناء أن يعفيه من هذا الطعام)). . . . ومن أَحَلَّ ذلك؟ الحاخام {يهوذا الثاني} ومحكمته أحلوا تناول الزيت. . . . توجه اسحق بن صموئيل بن مرثا (حوالي عام 250 للميلاد) والتقى الحاخام سملاي من جنوب إقليم يهوذا الذي كان جالساً يُعَلِّم: الحاخام (يهوذا الثاني) ومحكمته أعلنوا بأن الزيت {العائد للأُمّيين} محلل. فجلس الحاخام صموئيل وبدأ يأكل {زيت الأُمّيين}. لكن كبير الحاخامات (توفي عام 254 للميلاد) لم يأكل. فتكلم صموئيل معه وقال له: كُلْ! وإلا فسأكتب عنك بأنك مسن جامح، وعقاب ذلك القتل خنقا - أنظر النص في ([سنهدريون] 11، 1-2). فرُدَّ عليه بالقول: علمت طوال إقامتي {في فلسطين} من كان معترضا عليه {على زيت الأُمّيين}، ولكن ما الأمر يا حاخام صموئيل من جنوبي إقليم يهوذا! فرد عليه صموئيل قائلا: لم يقل هذا {إن زيت الأُمّيين محلل}، ولكن نقلا عن الحاخامات ومحاكمهم. وظل يلحّ عليه حتى أكل.

(**[عبوده زره] 36 أ '19'**): ولكن كيف يمكن لكبير الحاخامات يهوذا {الثاني} رفع قرارات {الأحكام الثمانية عشر} تلاميذ السماوي وهليل؟ فقد تعلمنا (في [عديوت] / بَيِّنَات 1، 5) أنه محظور على محكمة إلغاء قرارات محكمة أخرى، إلا إذا كانت حِكمَتها وعدد أعضائها أكبر! وبالإضافة إلى ذلك، قال ربا بر بر حنا (حوالي عام 280 للميلاد) نقلا عن الحاخام يوحنان (توفي عام 279 للميلاد) إنه قال: يسمح لمحكمة رفع قرار محكمة أخرى، باستثناء الأحكام الثمانية عشر {التي أصدرتها مدرستا السماوي وهليل}؛ فحتى لو أتى إليا[أ] ومعه محكمته، فلن يسمع لهم أحد {لو رغبوا في إلغاء أي من الأحكام الثمانية عشر}. قال الحاخام مشرشيا (حوالي عام 350 للميلاد): وما هي الأرضية؟ لأن الحظر سائد بين القسم الأكبر من اليهود؛ لكن حظر الزيت {العائد للأُمّيين} لم يسد بين القسم الأكبر من اليهود. فالحاخام صموئيل بن أبا (حوالي عام 300 م) قال نقلا عن الحاخام يوحنان (توفي عام 279 للميلاد) إنه قال: لقد جلس معلمونا وبحثوا الزيت {وتبين لهم} أنه غير سائد بين معظم اليهود؛ وهنا ارتكز فقهاؤنا على كلمات الحاخام شمعون بن جمليل (حوالي عام 140 م) والحاخام إلعازار بن صدق (الثاني - حوالي عام 150 للميلاد) اللذان قالا: من غير المسموح فرض قرار على الجميع، ما لم يمكن تثبيته على القسم الأكبر. قال كبير الحاخامات [أد] دا بن أحبا (حوالي عام 250 للميلاد): وفي أي لفيفة يوجد هذا؟ ((اللعنة عليكم، على الأمة

أ المقصود هنا نبي التوراة إليا(هو) - أنظر سفر الملوك الأول (17-19) وسفر الملوك الثاني (1-2). وهناك الكثير من الأساطير والخرافات اليهودية عنه.

كلها. لأنكم تسلبونني)) (سفر ملاخي 3: 9).

*** لكن الحظر على تناول خبز الأمّيين استمر.**

([عبوده زره] **35 ب '28'**): قال الحاخام كهانا (حوالي عام 250 للميلاد): قال الحاخام يوحنان (توفي عام 279 للميلاد): قررت محكمة تحريم خبزهم {أي خبز الأمّيين}. هذا يعني أنه وُجد من أحلَّ ذلك؟ بالطبع! فعندما حضر كبير الحاخامات ديمي (حوالي عام 320 للميلاد) - {من فلسطين إلى بابل} قال: في أحد الأيام كان حاخامنا (توفي عام 217 للميلاد؟) يسير في حقل، فجاءه أحد الأمّيين بقطعة خبز من الفرن، وبقطعة فطير من دقيق زيا.[أ] فقال حاخامنا: ما أجمل هذا الخبز! فما سبب تحريم الفقهاء لتناوله؟ بسبب المصاهرة بين اليهود والأمّيين {فتحريم الخبز يعني تحريم تناوله، والذي يمكن أن يقود إلى لقاء أوّلياء الأمر بابنة الأمّي في بيتهم}. ولكن ما الذي دفع الفقهاء لتحريم تناوله في الحقل {حيث لم يوجد خطر لقاء المصاهرة}؟ فالقوم سيقولون إن كبير الحاخامات قد سمح به. لكن هذا غير صحيح فحاخامنا لم يسمح به. وقيل على لسان كبير الحاخامات يوسف (توفي عام 333 م): كبير الحاخامات صموئيل بن يهوذا (حوالي عام 280 للميلاد) قال: هذه الحالة تكون بذلك الشكل. فقد روي التالي: في أحد الأيام توجه حاخامنا إلى موقع وتبين له حينئذ أن خبز التلاميذ كان قليلاً. وهنا سأل حاخامنا: ألا يوجد هنا بائع خبز؟ وهنا اعتقد القوم أنه يقصد بذلك بائع خبز أمّياً، بينما كان يقصد بائع خبز يهودياً. قال الحاخام حلبو (حوالي عام 300 م): حتى ولو تم ذلك وفق ما قيل إن ما عناه بائع خبز أمّياً، فقد قيل فقط عندما لا يوجد في الواقع بائع خبز يهودي؛ لكن في المكان الذي يوجد فيه بائع خبز يهودي، فإن هذا الحكم لا يسري. قال الحاخام يوحنان (توفي عام 279 للميلاد): حتى وفق من قال إن المقصود بائع خبز أمّيٌّ، فإن هذا مسموح فقط على الحقل وليس في المدينة - بسبب خطر المصاهرة. أيبو (حوالي عام 320 م) أكل خبز {الأمّيين} على طرفه {على طرف الحقل}. وهنا قال ربا (توفي عام 352 م): وقيل أيضاً: قال له كبير الحاخامات نحمان بن اسحق (توفي عام 356 م): لا تتكلموا مع أيبو لأنه يأكل خبز الآراميين {المقصود بذلك الكفار}!

([شبت] / 3،1 ج '48' / تلمود فلسطيني): أيضاً خبزهم {من ضمن الأحكام الثمانية عشر بخصوص المحرمات}. الحاخام يعقوب بن أحا (حوالي

أ لم نتمكن من التعرف إلى المقصود.

عام 300 م) قال نقلا عن الحاخام يوناتان (حوالي عام 220 م) إنه قال: هذا ضمن حلاكا الإبهام {[هلكوت عمعوم / عيموت]}.[أ] قال الحاخام يسي (حوالي عام 350 م): لقد بحث مع الحاخام يعقوب بن أحا المسألة التالية: ماذا يعني 'هذا ضمن حلاكا الإبهام'؟ فهل علينا القول: هل من الصحيح أن نحرم خبز الأُمّي في المكان الذي يوجد فيه خبز اليهودي، والمرء يبهم ويسمح بهذا؟ أو {إنه علينا القول}: في المكان الذي لا يوجد فيه خبز يهودي فلا بأس من السماح بخبز الأُمّي، والمرء يبهم هذا ويحرمه؟ قال الحاخام مانا (الثاني؟ - حوالي عام 370 للميلاد): هل يوجد إبهام بخصوص تحريم؟ أليس الخبز أحد مأكولات الأُمّيين {ووجب بالتالي حظر تناوله مثل طبيخ الأُمّيين}؟ فهل علينا إذن القول: في المكان الذي لا يوجد فيه طعام يهودي فلا بأس من تحليل طعام الأُمّيين؛ لكن المرء يبهمه بذلك ويحرمه؟ وجب التصرف كالتالي: في المكان الذي لا يتوافر فيه خبز يهودي، فلا بأس عندئذ من تحريم خبز الأُمّيين؛ لكن المرء يبهم ذلك ويسمح به بسبب المحافظة على الحياة. حاخامات قيسارية قالوا نقلا عن الحاخام يعقوب بن أحا إنه قال: على المرء أن يرتب الوضع وفق من يسمح به، وأن ذلك يتم فقط عند أخذه من الخَبّاز {الأُمّي - وليس من أي أُمّي يخبزه لمنزله بحيث يتم تجنب خطر إقامة علاقة اجتماعية معه}. لكن الناس لم يعملوا بذلك {شراء الخبز من أي أُمّي}.

*** سمح بتناول واستخدام كافة الأغراض التي حرمت اعلاه، ما لم يكن لها علاقة بعِبَادَة أصنَام او انها لامست أجساما محرمة.**

([عبوده زره] 2، 7): هذه الأشياء مسموح تناولها {[ءكيله] - وبالتالي الاستفادة منها في المقام الأوّل}: الحليب الذي حلبه الأُمّي أمام عيني اليهودي، العسل، والتوت الناضج، حتى ولو كان يسيل - ولا يوجد بها ما يجعلها دنسة {المقصود هنا السوائل السبعة التي تسبب، بنظر التلموديين، التدنيس، وهي الندى، الماء، النبيذ، الزيت، الدم، الحليب والعسل}، والمنقوع. . . .السمك غير المقطع إلى أجزاء صغيرة {حتى تتم معرفة فيما إذا كان مسموحاً تناوله أم أنه محرم}، مرقة السمك التي تحوي سمكا {حتى يتم التعرف على ما إذا تم تحضيره وفق الطقس المعمول به}، أوراق [ءسء فوتيدء] {وفي قول آخر جذور هذه النبتة - أنظر أعلاه}، عجين الزيتون على شكل الخبز. الحاخام يسي (حوالي عام 150 م) قال: الزيتون الطازج محظور {فلربما مزج بالنبيذ}. الجراد في السلال محظور {لأن القش المصنوعة منه ممزوج بالنبيذ - بهدف التزيين}،

[أ] المقصود بذلك انحراف بسيط عن الشريعة لتسهيل أمور محددة.

وتلك التي هُيِّئت من المخرن مسموح بها {لأنها لم تلامس النبيذ}.

(([عبوده زره] 12،5): من يشتري من أُمي أغراضا يمكن تطهيرها، فليعمل ذلك، فما يمكن غليه فليُغلَى، وما يمكن تطهيره بالنار، فليعمل ذلك. سيح الشَّيِّ والمشواة يلقى بهما في النار، والسكين يمضى أولاً ثم يستعمل.

*** ووضع الحاخامات طقوساً خاصة بكيفية البيع والشراء من الأمّيين.**

(([شبيعيت][أ] 10،9): يتم تحصيل كافة الأغراض المتحركة عبر جذبها {[مسيكه] من قبل المشتري}.

(([ببء قمء] 4،2): إذا قام {المشتري} بالإمساك بالفواكه وجذبها تجاه نفسه دون إعطائه {البائع} نقوداً، فلا يمكن {للبائع وللمشتري} عندئذ التراجع عن عملية التجارة. لكن إن قام {المبتاع} بإعطائه {البائع} نقوداً دون أن يجذب الفواكه نحو نفسه، فيمكن حينئذ التراجع عن العملية التجارية.

(([ببء بترء] / الباب الأخِير 54 ب): الراب يهوذا (توفي عام 299 للميلاد) قال: شموئيل (توفي عام 254 للميلاد قال: أنظر! بضائع الأُميين مثل الصحراء {أي لا مالك لها}، فكل من يمسك بها يمتلكها. . . .

*** لا يحق للأمّي المطالبة بنقود ردها للمشتري اليهودي بطريق الخطأ[ب]**

((ولا يتجاوز المرء الحدود لتحصيل المغنم الزائد من أخيه. . . .)) ـ سفر تسالونيكي 4:6.[ت]

((أنت، يا من يعلم غيره، أما تعلم نفسك؟ تنادي: لا تسرق، وتسرق أنت)) رومة 2:21.

(([بكوروت] / بكوريات 13 ب): لقريبك {اليهودي} عليك أن تعيد النقود المدفوعة زيادة عن الثمن {[ءونه]}، لكن عليك أن لا تعيدها إلى الأُمي. وقد قيل هذا: ((لا تغبن أحداً من أخوتك)) – سفر اللاويين (25:14). {المقصود بذلك اليهودي وليس الأُمّي} . . . . ولا حق للأُمّي في المال المدفوع زيادة {سواء المطالبة بإعادته أو بإلغاء الشراء}.

(([ببء مصيعء] 4،3–4): مقدار المغنم الزائد هو أربع قطع فضية على [سلع] واحد مكون من قطعة فضية، سدس سعر الشراء. وما هي الفترة الزمنية

أ والمقصود هنا (العام السابع).

ب وتسمى (المغنم الزائد)، أو (المغنم الإضافي).

ت انظر سفر اللاويين (19:11) القائل ((لا تسرقوا ولا تكذبوا ولا يغش الواحد منكم أخاه في التجارة)).

المسموح بها للتراجع عن الشراء؟ الفترة الكافية لإطلاع المشتري أو أحد أقربائه عليها (الضاعة). الحاخام طرفون عَلَّمَ مرة في {مدينة} اللُّد: قيمة المغنم الزائد ثلث سعر الشراء بدلا من ثماني قطع فضية على [سلع]. حينئذ شعر تجار اللُّد بالسرور. لكن عندما قال لهم: مسموح التراجع عن الشراء فترة يوم كامل، قالوا له: ليتركنا الحاخام طرفون في وضعنا {السابق}. وعندها اتبعوا تعليمات الفقهاء الآخرين. وهناك مغنم زائد للبائع وللمشتري. وكما يوجد مغنم زائد لغير الخبير، يوجد أيضاً للتاجر. قال الحاخام يهوذا (حوالي عام 150 م): لا حق للتاجر {أي الخبير} أي مغنم زائد. وللمغنوم الحق الأعلى؛ لأنه يقول: رد لي مالي (كاملا)، أو: رد لي ما أخذته من مغنم زائد.

([شلحن عروك همشفط] / 227 '26'): لا حق لكافر {[عقوم]} في النقود المدفوعة زيادة عن الثمن {بطريق الغلط} ذلك أنه قيل في سفر اللاويين ((لا تغبن أحداً من أخوتك))؛ لكن على اللايهودي [عقوم] أن يعيد لليهودي النقود التي دفعت زيادة عن الثمن.

([حلين] / عاديات 94 أ): قال صموئيل (توفي عام 254 للميلاد): محظور أن تغش، حتى غير اليهودي.

*** مسموح الاستفادة من خطأ أو سلامة طوية الأمّي لما فيه ضرره.**

([بـبـاء قـمـاء] 113 ب بـرايـتـا): . . . . قـال صـمـوئـيـل (تـوفـي عـام 254 للميلاد): ما يخطئ {الأمّي} بخصوصه {مثلا إعطاء بضاعة أكثر من الثمن المدفوع} مسموح. فقد اشترى صموئيل من أُمّي حوضاً ذهبياً على أنه نحاسي بمبلغ أربع [زوز]، وعندما سلمه الثمن تمكن من غشه بـ [زوز][أ] واحد. وكبير الحاخامات كاهانا (الأكبر، حوالي عام 250 م) اشترى من أُمّي مائة وعشرين كوبا على أنها مائة فقط، وبالإضافة إلى ذلك تمكن من غشه بـ [زوز] واحد؛ ذلك أنه قال له: أنظر، إنني أعتمد عليك {في عد الأكواب}. كبير الحاخامات كاهانا (حوالي عام 250 م) اشترى من أُمّي مائة وعشرين وعاءً على أنها مائة، وبالإضافة إلى ذلك غشه في [زوز] واحد عندما دفع له الثمن؛ وقال له: إنني أثق بك. حاخامنا (الأوّل؟ - توفي عام 420 م / الثاني؟ - توفي عام 499 للميلاد) تشارك مع أُمّي في شراء نخلة بهدف تقاسمها؛ ثم قال لخادمه: اذهب واسبقه واحضر من الساق {أي أفضل الثمار} لأن الأُمّي يعرف فقط عددها. كبير الحاخامات أسي (توفي عام 427 م) كان في سفر عندما رأى دالية محملة بالعنب. عندها قال لخادمه: اذهب وانظر، فإن كانت ملك أُمّي فأحضرها معك، وإذا كانت تخص

أ وحدة نقدية.

يهودياً فلا تحضرها. وسمع هذا الأُمّي الذي كان جالسا في الحديقة وخاطبه: ملك الأُمّي مسموح به {أخذه}؟ فأجابه. الأُمّي يأخذ مالاً {كتعويض}، واليهودي لا يقبل بذلك.

هـ) شرائع لضبط علاقة اليهود بمحيطهم البشري

*** زوجة الأُمّي طامث وأولاده سَيلاَن.**

(**[عبوده زره] 36 ب**): ماذا وضعوا {الفقهاء ضمن الأحكام الثمانية عشر} بخصوص بناتهن؟ {أي بنات الأُمّيين}. قال كبير الحاخامات نحمان بن اسحق (توفي عام 356 للميلاد): بخصوصهن {أي بخصوص إناث الأُمّيين} قرروا بأنهن طامثات {أي دنسات} منذ ولادتهن {وإلى الأبد}.

(**[عبوده زره] 36 ب**): قال كبير الحاخامات نحمان بن اسحق (توفي عام 356م): بخصوص ولد الأُمّي حكموا بأنه مثل دنس مثل السيلان [زيبه]، حتى لا يتعود الطفل اليهودي على هذا بسبب اللواط - أنظر أيضاً ([شبت] / سَبْت 17 ب '18') لاحقاً. قال الحاخام زعيرا (حوالي عام 300 م): لقد بذلتُ جهداً كبيراً لدى الحاخام أسي (حوالي عام 300م) والحاخام أسي لدى الحاخام يوحنان (توفي عام 279 م) والحاخام يوحنان لدى الحاخام يناي (حوالي عام 225) والحاخام يناي لدى الحاخام ناتان بن عمرام (حوالي عام 200 م) والحاخام ناتان بن عمرام لدى حاخامنا (توفي عام 217 م؟) بخصوص متى يعتبر الطفل الأُمّي دنِساً كالسيلان. فقال (الحاخام أسي) لي: عندما يكون عمره يوماً واحداً. وعندما توجهت إلى الحاخام حييا (بن أبا - حوالي عام 280 م)، قال لي: عندما يبلغ من العمر تسع سنين ويوماً؛ وعندما توجهت بنفسي وبكلماتي إلى معلمي {الحاخام أسي} قال لي: أترك ما قلته واتبع كلمات الحاخام حييا {بن أبا} الذي قال: متى يكون طفل الأُمّي دنِساً كالسيلان؟ عندما يبلغ من العمر تسع سنوات ويوماً؛ لأنه يكون قادرا عندئذ على ممارسة الجنس ويكون بالتالي دَنِّسًا مثل السيلان. قال حاخامنا (الأوّل توفي عام 420 م؛ الثاني توفي عام 499 م): بنت الأُمّي تكون دنسة كالسيلان منذ أن تبلغ من العمر ثلاث سنين ويوماً ـ لأنها تكون {منذ ذلك العمر} ملائمة لممارسة الجنس.

(**[طهروت] / طَهَارَة 5، 8**): عندما يتواجد {حتى ولو كان شخصاً واحداً} معاق عقلياً أو لايهودية {[نكريت]} أو سماري، فإن كافة الإفرازات {اللعاب أو البصق} في المدينة دنسة {فلربما لامسوا تلك الأنثى لأنها تعتبر طامثاً ودنسة، ومن يمس الدنس يصير مثله}.

(**[شبت] 17 ب '18'**): قال كبير الحاخامات نحمان بن اسحق (توفي عام 356 للميلاد): {في الأيام التي اتخذت فيها القرارات بخصوص المسائل الثماني عشرة وفق تعاليم مدرسة السماوي} أعلنوا {كإجراء احترازي} أن طفل الأُمّيين {[تينوق جوي]} دنس مثل السيلان ـ حتى لا يتعود الطفل اليهودي قربه على اللواط.

*** والأمّي أيضاً دنس بسبب اتصاله بزوجه وبناته.**

أنظر (رومة 1 :27) في القسم (ج) أعلاه

(([مكشيرين] **2، 3**): الأوعية التي يبول فيها اليهود والأُمّيون تكون دنسة إذا ما لُومِسَت في أكثر الأوقات من قبل الدنسين [هطمء] {أي الأُمّيين}، وتكون طاهرة إذا ما لُومِسَت أكثر الأوقات من قبل الطاهرين {أي اليهود}، وتكون دنسة إذا ما لُومِسَت بالتساوي.

(([ويقرء ربء] **13 '114 ج'**)· قال الحاخام يهوذا بن سمعان (حوالي عام 320 م) داريوس الابن الثاني لأستير كان طاهرا من جهة أمه {لأنها يهودية - أنظر سفر أستير}، ونجس من ناحية والده. . .

(([شقليم] **8، 1**): كافة البصقات الموجودة في القدس طاهرة {لافتراض أنها لُومِسَت من قبل اليهود}، باستثناء تلك الموجودة في السوق العلوي. أنظر تاليا.

(([شقليم] **8، 51 أ '20'** / **تلمود فلسطيني**)· قال الحاخام يهوشع بن لاوي (حوالي عام 250 للميلاد): لقد قطن قصار[أ] أُمّي هناك {في السوق العلوي - بما يعني أن كل لعاب هناك دنس لأنه قد يكون لُومِس من قبله}.

(([شبت][ب] **14 ب '14'**): قال راشي: الأُمّي يدنِّس عبر اللَّمْس والنقل والتَخَيُّم {أي الحضور معه في مكان معلق}.

(([مجله][ت] **1، 72 أ '52'** / **تلمود فلسطيني**): حدث مرة أن {كبير الكهنة} شمعون بن كمحيت (17-18 للميلاد؟) خرج صحبة ملك العرب عشية يوم الغفران {من المعبد} بعد أن حل الظلام. وهنا تناثرت بَصْقَة {من فم ملك العرب} على ملابسه {كبير الكهنة} بما جعلها دنسة لاوِيًا {بما منعه من تولي مهامه}. فتوجه إلى شقيقه يهوذا وأوكل إليه مهام كبير الكهنة. . . .الخ.

*** على اليهودي تجنب دخول بيوت الأمّيين لأنها دنسة.**

((فقال لهم: تعرفون أن اليهودي لا يحل له أن يخالط أجنبيا، أو أن يدخل بيته. لكن الرب أراني أن لا أحسب أحدا من الناس نجسا أو دنسا)) (الأعمال 10 : 28).

(([ءهلوت] / **خِيَام 18، 7**): بيوت اللايهود {في «أرض إسرءيل»} غير طاهرة

أ أي قصار النسيج.

ب المقصود هنا يوم السبت.

ت عادة ما يكون المقصود هناك تعليقات على سفر أستير.

{وفق التشريعات اللاوِيَّة} لأنهم يدفنون إجهاضاتهم فيها. وما هي طول الفترة التي وجب أن يقيم {اللايهودي} فيها حتى يصبح من المفروض تفحص البيت من هذه الناحية. أربعون يوما {هي الفترة الكافية لتَكَوُّن الجنين}، حتى ولو لم تسكن امرأة معه {مع صاحب البيت الكافر}. التفحص يصير غير ضروري إذا ما كان البيت خاضعاً لرقابة أَمَة أو امرأة يهودية. . . .

*** بلاد الأُمّيين نجسة.**

(**[ندريم] 7، 3**): النذير يتدنس. . . . . .بسبب نجاسة بلاد الأُمّيين. . . .

(**[فره] / كُتَيِّب عِجْل**[أ] **5، 3 '632'**): قال: (الحاخام شمعون - حوالي عام 150 للميلاد): تم تثبيت نجاسة (أو دناسة) بلاد الأُمّيين بعد العودة من السبي.

(**[شبت] / 1، 3د '37' / تلمود فلسطيني**): قال الحاخام زعيرا بن أبينا نقلا عن الحاخام إرميا (حوالي عام 320 للميلاد) إنه قال: يوسف ين يعزر من سردا ويسي بن يوحنان الأورشليمي (كلاهما حوالي عام 150 قبل الميلاد.) قاما بتثبيت نجسة بلاد الأُمّيين.

(**[شبت] / 15 أ**): قال كبير الحاخامات كاهانا (حوالي عام 250 م): عندما مرض الحاخام يشمعيل قيل له: يا حاخامنا قل لنا كلمتين أو ثلاثة نقلا عن أبيك (الحاخام يسي بن خلفتا - حوالي عام 150 للميلاد). فجعلوه يقول: هكذا قال والدي: . . .ثمانين عاما بعد تدمير الهيكل {هيكل حرد العربي}، تم تثبيت دناسة بلاد الأُمّيين.

(**[مقوءوت] / كُتَيِّب حوض 6، 1 '657'**): بلاد السُّمَرَة طاهرة، وكذلك تجمعات مياههم ومآويهم وطرقهم. قارن (**[نده] 7، 5**) تاليا. بلاد الأُمّيين دنسة، وكذلك تجمعات مياههم ومآويهم وطرقهم {بسبب وجود مقابرهم}.

(**[ءهلوت] / 18، 6**): من يتنقل على جبال وصخور بلاد الأُمّيين فهو دنس؛ ومن يتنقل في البحار وعلى الصخور الناتئة طاهر {لعدم وجود مقابر}. وما هي الصخور الناتئة؟ الأماكن التي يغطيها البحر أثناء هيجانه.

(**[ءهلوت] / 17، 5**): عندما يأتي غبار الأرض من الخارج على النباتات الخضراء {في فلسطين}، فيتم تحديد حجمه بحجم خِتْم على كيس {هذه الكمية كافية للتدنيس}. هذا ما قاله الحاخام إلعازار (حوالي عام 90 م)؛ لكن الفقهاء قالوا: {الدنس يحصل} عندما يتجمع {تراب من بلاد الأُمّيين} على مكان واحد

[أ] المقصود هنا (العجل الأحمر) أو (البقرة الحمراء).

بحجم خِتْم على كيس.

(([ءهلوت] / 2، 3): تاليا الأشياء التي يؤدي لمسها وحملها إلى التدنس. ولكن ليس عبر التواجد معها في مكان واحد: عظمة {ميت} بحجم حبة حنطة، شعوب الأرض. . .

(([طهروت] 4،5): في حالات سِتّ يتم، في حالة عدم اليقين، إحراق أحد أجزاء لباس الكهنة: بسبب حقل لم يتم حرث مقبرة فيه، وبسبب حبة غبار من بلاد الأميين. . . .

*** دخول أُمّي لمنزل يهودي مشكلة بحد ذاتها.**

(([طهروت] / كُتَيِّب 7، 6): في حالة دخول جابي ضرائب {يهودي أو أُمّي} بيت {يهودي}، يصير البيت دنساً ـ {يعتبر جابي الضرائب اليهودي؟ اليهوذي؟ من ((شعب الأرض) [عم هـءرص])، والذي لا يختلف عن الأُمّي من ناحية عدم إعارة مسألة الطهارة أي اهتمام}. وإذا كان بينهم أجنبي {[نكري]}، فيجب أن يقولوا: نحن لم ندخل {غرفة}، لكن من غير المسموح القول: لقد دخلنا {غرفة}، لكننا لم نمس شيئاً. وكذلك الأمر يتعلق بلِصٍّ دخل بيت حيث يُدَنِّس فقط المكان الذي وطأته قدماه. وأي دنس يسببونه {بسبب تواجدهم في غرفة}؟ المأكولات والمشروبات والأوعية غير المغطاة {أي أن نفسهم دنس؟}؛ وعلى العكس من ذلك، {لا تُدَنَّس} الأسِرَّة والكراسي والأوعية المغلقة بإحكام. لكن إن وجد بينهم {جباة الضرائب} أُمّي أو امرأة، تصير كلها دنسة. هذا كله يعني أن تواجد أُمّي في بيت غير يهودي أمر غير محبب.

*** الشريعة جعلت مسالة اجتماع يهودي وأُمّي على طاولة واحدة من الأمور المستحيلة.**

(([سنهدريون] 104 أ برايتا): قال الحاخام شمعون بن إلعازار (حوالي عام 190م): جلوس الأُمّيين على طاولته {الملك حزقيا}[أ] سبّب لأبنائه السبي. وهذا دعم لحزيقيا (بن حييا – حوالي عام 240 م) ذلك أنه قال: من يسمح لأُمّي بدخول منزله ويقوم على خدمته، يسبب لأبنائه السبي.

(([تهليم] 22، 16): لكن يا بني يعقوب، تذكر كلماتي وتمسك بوصايا أبيك أبرهم، انفصل عن الأُمّيين ولا تأكل معهم ولا تتصرف كما يتصرفون ولا تكن لهم رفيقاً، فأعمالهم دنسة، وطرقهم القاذورات والدناءة والفساد.

أ وفق الرواية التوراتية كان حاكم يهوذا (725 حتى 697 ق.م).

* **محرم على اليهودي تناول طعام من طهي أمّي.**

(**[عبوده زره] 6،2**): هذه أغراض الأُمّيين المحظورة {حظر تناول وليس حظر انتفاع}: خبزهم وزيتهم والمطبوخ.

(**[عبوده زره] 37 ب**): وما مصدر هذه الكلمات؟ قال الحاخام حييا بن أبا (حوالي عام 280 م): الحاخام يوحنان (توفي عام 279 للميلاد) قال: هناك نص يقول: ((بفضة تبيعني طعاما فآكل، وماء فأشرب)) - سفر التثنية 2: 28. وفق طبيعة الماء: مثل الماء {الموجود المشار إليه في الاقتباس السابق من سفر التثنية}، فهو شيء لا يمكن تغيير طبيعته {من قبل الأمّي}، وكذلك المأكل الذي لا يمكن تغيير طبيعته {أي أكله نيًّا ودون أي تغيير عليه من قبل الأُمّي}. لكن هذا يعني تحريم القمح لأنه {الأُمّي} يحمصه: وعندما تريد القول: «وهذا أيضاً»، فهناك (برايتا) تعلمنا: القمح الذي حَمَّصَه {الأُمّي} مسموح. ولكن وفق طبيعة الماء: فكما لا يمكن عمل أي تغيير على طبيعة الماء. لكن وفق هذا يعني حظر القمح الذي قام {الأُمّي} بطحنه؛ وعندما تريد القول 'وهو كذلك'، فقد علمنا من (برايتا): القمح الذي حمصه {الأُمّي}، وطحينهم الخشن والناعم مسموح {لليهودي تناوله}. ووفق طبيعة الماء: وكما الماء الذي لا تتغير طبيعته الأصلية بسبب النار. ولكن هل توجد إشارة إلى النار {في سفر التثنية 2: 28}؟ وأكثر من هذا {حظر المطبوخ} يعتمد من الحاخامات والنصوص {في سفر التثنية آنف الذكر} كأساس.

([عبوده زره] 38 أ '1'): كبير الحاخامات صموئيل بن اسحق (حوالي عام 300 للميلاد) قال: كبير الحاخامات (توفي عام 27 للميلاد) قال: كل ما يؤكل على طبيعته ولم يتغير بسبب طبيخ الأُمّي {لا يحظر كالمطبوخ} - أنظر أيضاً ([شبت] / سَبْت 1، 3 ج '62' ـ تلمود فلسطيني). وقد تم التعليم في سورا وفق هذا؛ ولكن تم التعليم في بومبيداتا كالتالي: قال الحاخام صموئيل بن اسحق: كبير الحاخامات قال: كل ما يوضع على مائدة الملوك (النبلاء) ويؤكل كمقبلات مع الخبز، ولا يمسه طبيخ الأُمّيين. وما هو الاختلاف بين الحكيمين؟ الفرق يكمن بخصوص السمك الصغير، الفطر والفريك. {لأنها ليست في حالتها الطبيعية غير المطبوخة، فمحظور أكلها وفق الرأي الأوّل في حالة أنها أعدت من قبل أُمّي؛ ولكن حيث أنها تقدم على موائد الشخصيات، ولا تقدم كمقبلات مع الخبز، فمسموح تناولها وفق الرأي الثاني، حتى ولو أعدت من قبل أُمّي}. قال كبير الحاخامات أسي (حوالي عام 300 م): كبير الحاخامات قال: ولا شيء بخصوص السمك الصغير المطبوخ من قبل الأُمّي.

(**[عبوده زره] 38 أ**): قال كبير الحاخامات يهوذا (توفي عام 299 م): قال

صموئيل (توفي عام 254 م): إذا قام يهودي بوضع لحم على الفحم، وجاء أُمّي وقلبه، فمسموح {لليهودي أكله}. كيف يمكن فهم هذا؟ إذا أردت القول: حتى ولو لم يقلبه {الطعام}، فإنه سيكون مطهياً {ولهذا فإنه مسموح}، وهذا شيء طبيعي {وهو سبب الحكم بذلك؟}. أليس المقصود أنه في حالة قلبه فإنه لم يَصِرْ كذلك؟ ولكن إلى أي حد مسموح به؟ إنه طبيخ الأُميين! والمسألة ليست فيما لو قُلِبَ، فإنه سيكون ناضجاً بعد ساعتين، ولكنه صار ناضجاً خلال ساعة واحدة. ولكن أمكن أن يعني المرء أن إنضاج الطبيخ أمر أساسي. . . . ولهذا تعلمنا {أن قلب اللحم من قبل أُمّي، أو مساعدة الأُمّي في طهيه لا يجعله محرماً على اليهودي}. لكن الحاخام أسي (حوالي عام 300 م) قال: الحاخام يوحنان (توفي عام 279 للميلاد) قال: كل ما يشابه أكل بن دروساي[1] فلا مثيل له لطبيخ الأُمّي، وما لا يشابه طعام بن دروساي فإنه مثل طعام الأُمّي. ويتعامل المرء هنا مع حالة على سبيل المثال فيما لو وضع المرء سلة، ثم قام أُمّي بالتقاطها ووضعها في الفرن.

وتم التعليم في (البرايتا) أنه في حالة قيام اليهودي بوضع قطعة لحم على الفحم، ثم جاء أُمّي وقلبها حتى عاد اليهودي من الكنيس أو المدراس، فلا داعي أن يشعر (اليهودي) بالقلق (بتحريم تناول الأكل). وإذا قامت امرأة يهودية بوضع قدر الطبخ على الفرن، ثم جاءت أُمّية [جويه] وقامت بتحريكه حتى عودتها (من الحمام أو من الكنيس)، فلا داعي لأن تشعر بالقلق (بخصوص مسألة تحريم أكل الطعام). وقد تم إلقاء السؤال التالي: في حالة قيام الأُمّي بوضعه (اللحم على الفحم) ثم جاء يهودي وقلبه، فما هو الحكم في هذه الحالة؟ كبير الحاخامات نحمان بن اسحق (توفي حوالي عام 356 للميلاد) قال: الأخف يتقدم على الأصعب؛ فما دام مسموحاً إنهاء إنضاج الأكل من قبل الأُمّي، فمسموح به بالمقام الأوَّل من قبل اليهودي. كما قيل: قال كبير الحاخامات بر بر حنا (حوالي عام 280م) إن الحاخام يوحنان قال إن آخرين قالوا إن ربا بر بر حنا قال إن كبير الحاخامات يوحنان قال: سواء قام الأُمّي بوضعها (قطعة اللحم على الفحم) وقام يهودي بقلبها، أو قام يهودي بوضعها وقلبها أُمّي، فإنه مسموح بها (أكلها)؛ والحظر في حالة أن الأُمّي ينجز بداية ونهاية العمل. حاخامنا (الأوَّل - توفي عام 420 للميلاد، الثاني - توفي عام 499 م) قال: الحلاكا هي: إذا قام الأُمّي بتحميته (الفرن) واليهودي خَبَزَ الخبز، أو حتى إن قام اليهودي بتحميته (الفرن) والأُمّي خَبَزَ، أو حتى لو قام الأُمّي بتحميته وخبزه ثم جاء اليهودي وزاد من لهيبه (الفرن) - فهذا جيد

---

[1] قاطع طريق، وكان يأكل طعامه نصف مطبوخ.

(مسموح لليهودي بتناول الخبز). حزيقيا (حوالي عام 240 م) سمح بالسمك المُمَلَّح (العائد للأُمّيين) والحاخام يوحنان حرمه. بر قفارا (حوالي عام 220 م) سَمَحَ بتناول بيضة مشوية (مسلوقة؟)، والحاخام يوحنان حَظَرَ ذلك. عندما حضر (من فلسطين إلى بابل) كبير الحاخامات ديمي (حوالي عام 320 م) قال: لقد سمح حزيقيا وبر قفارا بالسمك المملح وبالبيض، والحاخام يوحنان حرمهما. جاء الحاخام حييا من فروه (حوالي عام 330 م) إلى كبير الحاخامات في المنفى، فقيل له ما الأمر بالنسبة إلى بيض الأُمّيين المشوي (المسلوق؟)؟ فأجاب: حزقيا وبر قفارا سمحا به، والحاخام يوحنان حرمه، وكلمة واحد لا تساوي كلمة اثنين. وهنا قال له الحاخام زبيد (حوالي عام 330م؟): لا تسمعوا له، فهذا ما قاله أبيا (توفي عام 338/ 339 م): الحلاكا هي وفق الحاخام يوحنان. وهنا قاموا {رجال كبير الحاخامات في المنفى} بإجباره {زبيد} على شرب كأس عصير (خل؟) حتى هدأت روحه ـ (أي قاموا بقتله لأنه حرم أكل بيض الأُمّيين المشوي).

[عبوده زره] 4، 11 '467': بيضهم المشوي (المسلوق؟) محرم.

*** وعلى اليهودي إحضار طعامه معه في حالة قبوله دعوة أُمّي.**

((إن دعاكم وثني وقبلتم دعوته، فكلوا ما يقدمه لكم ولا تسألوا عن شيء بدافع الضمير)) ـ كورنثوس الأوّل (10: 27).

(([عبوده زره] 8 أ برايتا)): قال الحاخام يشمعيل (توفي عام 135 للميلاد): اليهود في الخارج عِبَاد أصنام فيما يتعلق بالطهارة {يرتكبون الخطايا عن جهل}. وكيف ذلك؟ فهناك كافر يحضر طعام حفلة زواج ابنه ويدعو إليها كل يهود المدينة؛ وحتى لو أكلوا طعامهم {الذي أحضروه معهم}، وشربوا من شرابهم، وكان لهم خدمهم الخاصين بهم، فإن الكتاب يعتبرهم مثل آكلي أضاحي الموتى {أَصْنَام}؛ فقد قيل إنه {عابد أَصْنَام} سيدعوكم وستأكلون من أضاحيه – أنظر سفر الخروج (34: 15) القائل: ((لا تعاهدوا سكان تلك الأرض [التي أنتم سائرون إليها] لئلا يدعونكم حين يعبدون آلهتهم ويذبحون لها فتأكلون من ذبائحهم)). وما أريد قوله: حتى يأكل {عندها فقط يكون اليهودي قد ارتكب خطية دون علم}. قال حاخامنا (توفي عام 352 م): في هذه الحالة وجب أن يكون الكتاب قد قال 'وستأكل من ذبائحهم'؛ فماذا يعني 'سيدعونكم'؟ بدءاً من لحظة الدعوة {يجعل اليهودي نفسه مرتكبا للإثم دون علم منه}. لذلك إن {المشاركة في} الثلاثين يوما {المرتبطة بحفل الزواج} محرمة، وبغض النظر عن عدد المرات، أو حتى في حالة أنه قال له: بمناسبة حفل الزواج {أوجه لك

الدعوة}، أو لم يقل له : بمناسبة حفل الزواج. فبدءا من تلك اللحظة وما بعدها {بعد الثلاثين يوما}، المشاركة محرمة إذا بمناسبة حفل الزواج. لكن إذا لم يقل له: بمناسبة حفل الزواج، فالمشاركة مسموح بها. لكن إذا قال له: بمناسبة حفل الزواج. . . . {فالمشاركة في هذه الحالة محرمة}. قال كبير الحاخامات ففا (توفي عام 376 للميلاد): وحتى مرور اثني عشر شهور السنة. ومنذ متى محرم قبلها {حفل الزواج}؟ كبير الحاخامات ففا قال نقلا عن ربا (توفي عام 352 للميلاد) إنه قال: بدءا بصب الشعير {لحفل الزواج} في الهاون. ولكن هل مسموح بعد مرور اثني عشر شهور السنة؟ قال كبير الحاخامات اسحق بن مشرشيا (حوالي عام 400 للميلاد؟): إذا دخل أحد {يهودي} ما بيت كافر بعد مرور اثني عشر شهور السنة وسمعه يوجه الشكر للأصنام، فعليه المغادرة دون تناول طعام. وبالنسبة لكبير الحاخامات اسحق بن مشرشيا فالوضع مختلف لأنه كان شخصية معتبرة.

*** على اليهودي الذي يدعو أمياً إلى منزله الحذر من كون النبيذ المقدم إليه استعمل في طقوس تعبدية للأصنام.**

(([عبوده زره] 5،5): في حالة جلوس أحدهم {مضيف يهودي} معه {ضيف أُمّي} على طاولة وترك أمامه زجاجة نبيذ على الطاولة الصغيرة، وإذا تركه {المضيف} وخرج، ما على الطاولة يكون محظوراً، لكن ما على الطاولة الصغيرة ليس محظوراً. وإذا قال له: أخلط {النبيذ} واشرب، يصير ما يكون على الطاولة الصغيرة أيضاً مُحَرّماً. {والسبب أن الأُمّي سيستغل غياب اليهودي ليستخدم النبيذ في طقوس التقرب من الآلهة}.

*** ووضعت شريعة أيضاً حول كيفية تناول الطعام مع الأمي.**

(([فسيقتء][أ] 59 ب): قال الحاخام مائير (حوالي عام 150 للميلاد): سألني الحاخام دستاي من كوكبا وقال لي: ماذا يعني: ((والكافر[ب] لا يشبع))؟ – سفر أمثال 13: 25. فحدثته: وُجِد أُمّي في بلدتنا وقام بتحضير وجبة لكل واحد من كبارنا فيها ودعاني معهم. وقام بوضع كل ما خلق يهوه في ستة أيام على مائدته، ولم ينقصها شيء باستثناء فستق ولوز. وماذا فعل؟ أبعد من أمامنا الطاوِّلة التي كانت قيمتها حوالي 600 تالنت ذهبي ثم حطمها. فسألته: لماذا فعلت هذا؟ فأجابني: أنتم يا معشر اليهود تقولون إن هذا العالم لنا وإن العالم المستقبلي لكم، فإذا لم نقم بالاستمتاع الآن، فمتى سنعمل ذلك؟ فرددت عليه بالمثل

أ هذه مقاطع من الهجدا تحوي تأويلات بخصوص بعض الأعياد ويوم السبت.

ب في النص التوراتي [رشع]، لكن الترجمة العربية «هذبت» النص وجعلت منه (شريراً)!

((والكافر لا يشبع)).

*** لا يطلب اليهودي من الضيف الأُمي الذي يتناول الطعام إلى مائدته تلاوة صلاة شكر.**

(([بركوت] 7، 1): لا يطلب من اللايهودي {[هنكري]} الجالس إلى مائدة الطعام {عند يهودي} النطق بصلوات الشكر.

*** وفي أيام أعياد الأُميين، على اليهودي أن يلقي عليهم تحية غير واضحة.**

(([كتوبوت] 62 أ برايتا): على المرء أن لا يدخل بيت أُمي في يوم عيد ليلقي عليه التحية. وإذا لقيه المرء {في يوم عيد} في الشارع، فعليه أن يلقي عليه تحية غير واضحة وبرأس مخفوض.

*** كتب الأُميين الدينية للحرق.**

(([شبت] 13، 5 '129'): الأناجيل [جليونيم] وكتب الهراطقة [منيم] لا ينقذها المرء {من خطر الحرق بالنار كما هو مفروض بالعلاقة مع الكتاب}، بل يتركها تحترق هي واسم إلهها. الحاخام يسي الجليلي (حوالي عام 110 م) قال: في أيام الأسبوع يقوم المرء بفصل اسم يهوه منها ويخبئه، ثم يحرق البقية. الحاخام طرفون (حوالي عام 10 للميلاد) قال: لأفقد أبنائي! فيما لو وقعت {هذه الكتب} بين يدي، وأقسم بأني سأحرقها ومعها اسم إلهها، وإذا لاحقني ملاحق، فسأدخل إلى معبد عباد أصنام، لكنني سوف لن أدخل بيوتهم {الهراطقة}؛ والمقصود بذلك أن الهراطقة [منيم] أشد سوءاً من الكفار. فالكفار لا يعرفونه {الرب} ويكذبون وجوده، لكنهم {الهراطقة} يعرفونه ويكذبونه، واللفائف تقول عنهم: ((تجعلين وراء الأبواب والقوائم رموز الهتك. . . .)) – سفر إشعيا 57 : 8. الحاخام يشمعيل (توفي حوالي عام 135 للميلاد) قال: في حالة إرساء السلام بين الرجل والمرأة، قال يهوه: ((فاسمي الذي كتب قدسا، وجب مسحه بالماء)) – أنظر سفر العدد 5 : 23؛ فكيف الأمر إذن بخصوص كتب الهراطقة التي تسبّب عداوة وغيرة وخلافاً بين إسرءيل وأبيهم اللذين في السماء حيث وجب مسحهم هم واسم إلههم، والكتاب يقول عنهم: ((ألا ابغض مبغضيك يا يهوه وامقت مقاوميك؟ نعم، أبغضهم كل البغض. صاروا لي أعداء)) – سفر المزامير 139 : 21–22. وكما لا ينقذهم المرء من النار، فإنه لا ينقذهم من السقوط ولا من الماء ولا من أي شيء يقضي عليهم.

(([سفرء] / السفر عدد 5، 23 / 116 '6 أ'): ينقل عن الحاخام عقيبة (توفي عام 135 للميلاد) أنه قال: يحرق المرء كل شيء {كتب الهراطقة} لأنها لم تكتب قُدساً.

([ببء قمء] 114 أ): كبير الحاخامات أشي (توفي عام 427 للميلاد) قال: أي يهودي يبيع أُمّياً أرضاً تجاور أرض يهودي آخر يعاقب بالتحريم. ولماذا؟ عندما يقول المرء: بسبب أولوية حق الجار، وهكذا قال أحد الفقهاء: إذا قام شخص بالشراء من غير اليهودي أو باع لغير يهودي، فلا يطبق حقوق الجار المحاذي. والسبب أنه يمكن للمرء أن يقول له: لقد قمت بوضع أسد على حدودي {في أرض غير اليهودي}. ولهذا نطبق عليه التحريم حتى يقوم بتحمل المضايقات الناتجة عن ذلك {بالتعويض}.

و) شرائع لتحريم الوصال بين اليهود والأُمّيين

*** تحريم زواج اليهودي بالأُمّية واليهودية بالأُمّي.**

(**[قدوشين] زواج 3، 12**): في كافة الحالات التي يسمح لامرأة بالدخول في خطوبة شرعية معه {أي مع شخص يهودي}، أو مع آخر {لايهودي}، فإن الطفل {الوليد من هذه الخطوبة} مثلها {الأم}. وما طبيعة هذا الطفل؟ هذا ابن أَمَة وابن غير يهودية. من غير المسموح للايهودية الدخول في خطوبة شرعية مع يهودي والزواج منه بعد ذلك.

(**مدرش سفرء / مدراس السفر تثنية 21، 15 / 215 '113 أ'**): لا يوجد زواج بأمة وباللايهودية.

(**[يبموت] 45 ب**): الخطوبة مع اللايهودي {[هنكري]} ومع الأَمَة غير شرعي.

(**[قدوشين] 68 ب**): غير اليهودية؟ وأين {نجد خلفية عدم شرعية خطوبتها}؟ الكتاب يقول: ((ولا تصاهروهم. . .)) – سفر التثنية 7: 3. وهناك نعثر على عدم إمكانية الدخول في خطوبة شرعية معهم. . . . لكنه مكتوب بالعلاقة مع سبعة شعوب – أنظر سفر التثنية 7: 1 القائل: ((وإذا أدخلكم يهوه إلهكم الأرض التي أنتم مزمعون أن تمتلكوها، وطرد أمما كثيرة من أمامكم كالحثيين والجرجاشيين والأموريين والكنعانيين والفرزيين والحويين واليبوسيين، وهم سبعة شعوب أعظم وأكثر منكم. . .))، وأين بخصوص باقي الشعوب {يوجد تحريم الدخول في خطوبة شرعية معهم}؟ الكتاب يقول: ((لأنهم يردون بنيكم عن اتباع يهوه. . . .)) ـ سفر التثنية 7: 4، والمقصود هنا كل من يعمل على الارتداد {أي كل الشعوب}. هذا صحيح وفق فهم الحاخام شمعون (حوالي عام 150 للميلاد) الذي أوَّل أساس النص؛ ولكن فيما يخص حاخاماتنا، فما هو الأساس النَّصّي {لعدم إمكانية الدخول في خطوبة شرعية مع غير اليهودية}؟ الكتاب يقول ((وبعدها {أي بعدما صارت معتنقة} يُسمح لك بالدخول عليها {سَبِيَّة الحرب} وتكون لها زوجا)) – أنظر سفر التثنية 21: 13، لأنه لم يكن هناك {قبل سبيها} خطوبة شرعية. وهنا أجد عدم وجود خطوبة شرعية معها {فقط بعد أن تعتنق اليهودية}.

(**ترجوم أورشليمي 1 تثنية 21، 13**): لتخلع ملابس السبي، عن نفسها، وعليك أن تعمل لها حمام عمادة وتعتنق اليهودية {بذلك} وتتركها في بيتك، وعليها أن تبكي على {عِبَادَتها} أصْنَاماً في بيت أبيها وبيت أمها، وعليك أن تنتظر ثلاثة أشهر لتعرف إن كانت حبلى، ثم يمكنك أن تدخل عليها وأن تقدم لها عطاء

الصباح [كتوبه]، أي (المهر) بأنها صارت لك زوجة.

*** ورغم اعتناق اليهودية، يبقى الزواج من عبيد الهيكل محرماً.**

(([يبموت] 8، 3): منع عبيد الهيكل {[نتنين][أ]} من اعتناق اليهودية - إلى الأبد، وبالتالي حرم عليهم الزواج من يهوديات. وحيث أن عرفوا بأنهم الجبعونيّون المشار إليهم في سفر التثنية (7:1) والذين يعتبرون من الحويين في سفر يشوع (7:9)، فقد منعت المشنا الزواج من هذه الأقوام.

*** ويحظر زواج اليهوديات من العمونيين والمؤابيين.**

(([يبموت] 8، 3): العمونيّون والمؤابيّون محرمون {من الانتماء لليهودية}، وتحريمهم هو تحريم أبدي، لكن إناثهم مستثنيات {من هذا التشريع}.

(([مدرش هجدول] / مدراس كبير على سفر التثنية[ب] 23، 4 / 249 '120 أ')): ((ولا يدخل عموني ولا مؤابي في جماعة يهوه)) - سفر التثنية (23:4). والكتاب يتحدث عن الذكور، لكنه لا يذكر الإناث: عموني، وليس عمونية؛ مؤابي، وليس مؤابية. هذه كلمات الحاخام يهوذا (حوالي عام 150 للميلاد). وقال الفقهاء: قيل: ((لأنهم لم يستقبلوكم بالخبز والماء. . . .)) - سفر التثنية 23:5. فمن عادة من هذا {الاستقبال أو للقتال}؟ نعم، لكن الحديث هنا عن الرجال وليس عن النساء.

ويبدو أن أساس السماح بالزواج من العمونيات والمؤابيات، وغير المذكور في التوراة، حقيقة أن روث جدة داود الأولى كانت مؤابية، والذي أدى بلا شك إلى قول البعض بأن ملك بني إسرءيل الأوّل كان من نسل غير شرعي.

*** حرّم الزواج من الأدوميين والأدوميات والمصريين والمصريات ـ حتى الجيل الثالث فقط.**

(([يبموت] 8، 3): المصريّون والأدوميّون محرمون {الزواج منهم} فقط حتى الجيل الثالث، رجالاً كانوا أم نساءً. الحاخام شمعون (حوالي عام 150 للميلاد) سمح {الزواج من} الإناث فوراً. الحاخام شمعون قال: يوجد أساس لهذا الاستنتاج: اليسر على حساب العسر؛ فهناك حيث يوجد تحريم أبدي على {الزواج من} الرجال وسماح فوري {للزواج من} النساء {بالعلاقة مع العمونيين والمؤابيين}، فعند وجود تحريم محدود بثلاثة أجيال على الرجال، أليس من الصحيح وجود سماح فوري على {الزواج من} النساء؟ فقيل له: إذا كانت هذه

أ انظر الجزء (طبقات اليهود) من هذا الملحق.

ب هذه مجموعة من التعليقات نشأت في اليمن بعيد زمن ميمون.

حلاكا، فسنقبل بها، لكن إن كان هذا استنتاج، فهناك رد عليه {ينقضه}. فأجابهم: ليس هذا، أنا قلت حلاكا.

(([سفرء دبريم] 23، 9 / 253 '120 أ'): هنا يورد الحاخام شمعون أرضية توراتية أخرى لرأيه ويقول: سفر التثنية (23: 9) يقول ((أبناؤهم الذين ولدوا لهم)) وليس (بناتهم) {وحظر الأجيال الثلاثة يسري بالتالي على الذكور وليس على الإناث}. فأجابه الفقهاء: (الذين ولدوا لهم)، والمقصود هنا الإناث أيضاً.

(([سفرء دبريم] 23، 8 / 252 '120 أ'): المصريون قاموا بإلقاء الإسرءيليين في البحر، الأدوميّون استقبلوهم بالسيوف، لكن رغم ذلك فقد حصر الكتاب التحريم على ثلاثة أجيال؛ لكن العمونيين والمؤابيين الذين حاولوا إغواء الإسرءيليين لارتكاب الخطيئة، فقد حرمهم الكتاب إلى الأبد ليعلم أن من يغوي إنساناً بارتكاب الخطيئة يرتكب ذنباً أكبر من الذي يحاول قتله؛ فمن يقتل شخصاً لا يبعده من هذا العالم ومن العالم الآتي، لكن من يغوي إنساناً بارتكاب خطيئة، يبعده من هذا العالم ومن العالم الآتي.

لكن أعداد المعتنقين أو المتهودين كانت من الحجم بما أجبر الحاخامات على التساهل في النقطة الأخيرة وهو ما يوضحه النص التالي:

(([يديم] / أيادي 4،4): في نفس اليوم {الذي استلم فيه الحاخام إلعازار بن عزريا (حوالي عام 100 للميلاد) رئاسة المَحْفَل أو السنهدرين/ السنهدريون، بدلا من كبير الحاخامات جمليل} جاء يهوذا، وهو معتنق عمّوني ومثل في حضرتهم {الفقهاء} في المدراس وتكلم إليهم قائلا: هل من المسموح لي بالدخول في الجماعة؟ فأجابه كبير الحاخامات جمليل: محرم عليك. فقال له الحاخام يهوشع: مسموح لك. وهنا رد عليه كبير الحاخامات جمليل: الكتاب يقول: لا يدخل عموني أو مؤابي في جماعة يهوه، ولا حتى الجيل العاشر منهم، وإلى الأبد - قارن سفر التثنية (23: 4). فأجابه الحاخام يهوشع: هل ما يزال العمونيّون والمؤابيّون في مواقعهم {بلادهم الأصلية}؟ لقد جاء سنحريب ملك أشور منذ فترة طويلة ومزج الشعوب بعضا ببعض، وذلك كما قيل: ((. . . فأزلت الحدود بين الشعوب ونهبت كنوزهم، وأنزلت بجبروتي جميع الجالسين على العروش)) - سفر إشعيا 10: 13. فقال له كبير الحاخامات جمليل: الكتاب يقول: ((فستأتي أيام أعيد فيها أمجاد شعبي إسرءيل ويهوذا وأردهم إلى الأرض التي أورثتها لآبائهم فيمتلكونها)) - سفر إرميا (30: 3)، وهم لم يعودا حتى الآن. وهنا سمح له بالدخول إلى الجماعة.

(([يديم] / كُتَيِّب 2، 17 '683'): وعندها قال لهم يهوذا العموني المعتنق:

ماذا أفعل؟ فردوا عليه: سمعت؟ من فم كبارنا: أنظر، لأنه من المسموح لهم الانضمام إلى الجماعة. فرد عليهم ربان جمليل: هذا ينطبق إذن على المصريين أيضاً! فردوا عليه: لقد حدد الكتاب زمناً محدداً للمصريين، وذلك كما قيل: ((. . . .بعد أربعين سنة سأجمع المصريين من بين الشعوب التي تشتتوا بينها)) - قارن سفر حزقيال (29: 13)؛ وأعيدهم إلى أرضهم {هذا ينطبق بالتالي عليهم ضد تشريعات سفر التثنية (23: 8-9).

([قدوشين] 5، 4 '342'): عندما يتزوج مصري {معتنق} من مصرية {معتنقة}، وعندما يتزوج أدومي {معتنق} من أدومية {معتنقة}، فمن غير المسموح للجيلين الأوّل والثاني الانتماء لليهود. قال الحاخام يهوذا (حوالي عام 150 م) لقد كان المعتنق المصري منيامين رفيقي ضمن تلاميذ الحاخام عقيبة. قال: إنني معتنق مصري وأخذتُ معتنقة مصرية زوجة لي، وانظر، فإنني سآخذ لابني معتنقة مصرية زوجة حتى يكون حفيدي مؤهلا للانتماء للجماعة حتى يتم تنفيذ ما قيل: ((حتى الجيل الثالث منهم لا يدخل في جماعة يهوه)) - سفر التثنية (23: 9). وهنا قال له الحاخام عقيبة: منيامين، لقد أخطأت في الحلاكا، لقد قام سنحريب ملك أشور منذ زمن بعيد بالغزو ومزج الشعوب بعضها ببعض؛ فلا العمونيّون ولا المؤابيّون ما يزالون في بلادهم الأصلية، ولا المصريّون ولا الأدوميّون ما يزالون في بلادهم الأصلية، فالعموني تزوج مصرية والمصري أخذ عمونية زوجة له؛ وواحد من كل {أي من} أنسال الأرض يتزوج أيّاً منها، لذا لا تلتفت إلى مسألة الابن {الذي يحدد انتماء الأم بخصوص «يهودية» شخص ما. فبغض النظر عن أصل أمه أو أبيه، يكون الطفل مؤهلا للانتماء لليهودية ويعتبر عضوا كاملا فيها}.

([يبموت] 16 ب '18'): قال كبير الحاخامات يهوذا (توفي عام 299 للميلاد) إن كبير الحاخامات أسي (حوالي عام 250 للميلاد) قال: إذا أخذ لايهودي {[نكري]} في هذه الأيام يهودية زوجة له، فوجب أن يأخذ عند الخطوبة بعين الاعتبار فيما إذا كان {اللايهودي} يعتبر فعلا من الأسباط العشر.

*** لكن تحريم الزواج استمر في السريان على عبيد الهيكل وابناء الزنا.**

([يبموت] 8، 3): ابن الزنا ونتنين محرمون {محظور عليهم اعتناق اليهودية، ويمنعون بالتالي من الزواج بيهوديات}، وتحريمهم تحريم أبدي، لذكورهم ولنسائهم.

*** كما وحُرِّمَ أي اتصال جنسي بين اليهود واللايهود، أو حتى التواجد معاً في مكان.**

([عبوده زره] 36 ب): الراب (توفي عام 247 م) والحاخام اسحق (حوالي

عام 300 للميلاد) فكّرا بأمر حظر زواج اليهودي باللايهودية لأنها ستغوي زوجها بالتعبد للأصنام.

(([عبوده زره] 36 ب '11'): تحريم بناتهم {الزواج من بنات الأُميين الذي قيل إنه من ضمن الأحكام الثمانية عشر التي وضعها السماويّون} يرجع إلى التوراة لأنه قيل: ((ولا تصاهروهم. . . .)) - سفر التثنية (7:3)، {فكيف يقال إنه من وضع السماويين}؟ لكن الشريعة {التوراة} وضعت هذا بالعلاقة مع الشعوب السبعة {المذكورة في سفر التثنية 7:1}، ولكن ليس بالعلاقة مع بقية الأقوام؛ وهنا جاء السماويون وأضافوا إليها بقية الشعوب. لكن وفق وجهة نظر الحاخام شمعون بن يوحاي (حوالي عام 150 للميلاد) الذي قال: {إنه قيل} ((لأنهم يردون بنيكم عن اتباع يهوه فيعبدون آلهة أخرى. . . .)) - سفر التثنية 7:4 {أي بقية الشعوب} - فما المقصود هنا؟ الشريعة [توره] تتعامل هنا (في سفر التثنية 7:4) مع الزواج بالمصاهرة، ثم جاء السماويون وأضافوا إلى ذلك الوصال الجنسي دون زواج. لكن فيما يتعلق بالوصال الجنسي دون زواج، فقد وضع حكم بذلك عبر محكمة سام {بن نوح!} ذلك أنه مسجل: ((. . . قيل ليهوذا: «زنت تمار كِنّتك، وها هي حبلى من الزنى». فقال يهوذا: «أخرجوها واحرقوها»)) - سفر التكوين 38:24. ووفق التوراة فإن هذا يسري على تبعات {عِبَادَة أَصْنَام} زِنَا أُمّي بيهودية، ولكن ليس على يهودي يزني بأُمّية، ثم جاء هؤلاء {السماويّون} ووضعوا أحكاماً بالعلاقة مع اليهودي الذي يزني بأُمّية. لكن تحريم الوصال الجنسي بين اليهودي واللايهودية هو حلاكا أنزلت على موسى بـ {جبل} سيني ذلك أن الكاتب قال (في [سنهدرين] 9،6) من يجامع آرامية {أي أية كافرة}، فيمكن تطبيق الشريعة عليه {أي قتله دون تقديمه للمحكمة الحاخاميّة}. لكن التوراة تشير فقط إلى حالة أن يتم ذلك علنا، وذلك بالعلاقة من يرتكب ذلك العمل {المقصود هنا رواية سفر العدد 25:6-8 عن شخص اسمه فنحاس قتل شخصاً اتصل جنسياً بمؤابية علنا}. ثم جاء هؤلاء وحرموا عليكم ذلك، حتى لو تم ذلك خفية. لكن محكمة الحسمونيين أصدرت قراراً فيما يتعلق بالممارسة الخفية، حيث نتعلم من (برايتا) التالي: في حالة قيام اليهودي؟ بمضاجعة غير يهودية يجعل نفسه مذنبا بتهمة {الوصال الجنسي مع امرأة طامث، مع أَمَة، مع أُمّية [جويه]، ومع امرأة متزوجة (حرفيا (امرأة رجل) [ءشت ءيش])}. وعندما حضر رابين (حوالي عام 325 للميلاد) {من فلسطين إلى بابل} قال: بسبب الوصال الجنسي مع امرأة طامث، مع أَمَة، مع أُمّية، ومع مومس [زونه]). وعندما أصدرت محكمة الحسمونيين تحريماً بذلك، فقد كان الأمر يتعلق بالوصال الجنسي وليس بالانفراد {يهودي مع أُمّية}؛ ثم جاؤوا وأصدروا حكماً يُحَرِّم الانفراد. لكن الانفراد حَرَّمَته (منذ زمن) محكمة داود! فكبير الحاخامات يهوذا (توفي عام 299 للميلاد) قال: في ذلك

الزمن {أي منذ الحدث الذي تنقله رواية سفر صموئيل الثاني 13 عما حصل بين تمار وأمنون}، صدر قرارٌ بتحريم الانفراد {بين يهودي وأُمّية}. لكنهم عنوا بذلك تحريم الانفراد مع يهودية وليس مع أُمّية، ثم جاء هؤلاء وحرموه مع الأُمّية. إن الانفراد بإسرءيلية مسجل في الشريعة (التوراة) {فكيف يمكن لمحكمة داود أن تصدر حكماً بخصوصه؟}. فالحاخام يوحنان (توفي عام 279 للميلاد) قال نقلا عن الحاخام شمعون بن يهوصدق (حوالي عام 225 م) إنه قال: ما هو الأساس التوراتي لتحريم الانفراد (مع يهودية)؟ لأنه قيل: ((وإن أغراك في الخفاء أخوك ابن أمك. . . .)) - سفر التثنية (13:7)، أولا يغريك أخوك ابن أبيك؟ والمقصود بالقول: مسموح لولد أن يتواجد منفردا مع أمه، ولكن محرم عليه عمل ذلك مع أي من الأقرباء المحرم الزواج منهم. لكن التحريم الشريعي (التوراتي) على الانفراد يتعلق بامرأة متزوجة؛ ثم جاء داود وحرم الاختلاء المنفرد مع امرأة (يهودية) عزباء، ثم جاء تلاميذ مدرسة السماوي ومدرسة هليل وحرموا الاختلاء المنفرد مع امرأة غير يهودية.

*** ابناء الزنا يتبعون امهاتهم، ووجب بذلك تطبيق الشريعة عليهم فيما لو كن يهوديات.**

(**[قدوشين] 4، 16 '341'**): إذا ضاجع أُمّي أو عَبْد يهودية وأنجبت منه طفلاً، فهذا ابن زنا. قال الحاخام شمعون بن إلعازار (حوالي عام 190 م): هذا ليس ابن زنا، لأن الأخير تنجبه امرأة يسري عليها التحريم نتيجة سفاحة القربى، ويسري عليه بسبب الخطيئة التي ارتكبها حكم القتل.

(**[قدوشين] 75 ب**): قال الحاخام عقيبة (توفي عام 135 م): إذا ضاجع أجنبي أو عَبْد يهودية، فالطفل ابن زنا.

وقد وجد رأي مخالف على النحو التالي:

(**[يبموت] 45 أ '17'**): بر قفارا (حوالي عام 220 للميلاد) وكبار جنوبي إقليم يهوذا قالوا: إذا ضاجع أجنبيٌ أو عبدٌ امرأة يهودية، يكون الوليد صالحاً {لكي يعتبر يهودياً، أي أنه ليس ابن زنا}.

*** وقد تم تثبيت الحلاكا لصالح الراي الأخير.**

(**[يبموت] 45 أ '20'**): الحلاكا هي التالي: إذا ضاجع لايهودي [نكري] أو عبدٌ امرأة يهودية، يكون الوليد صالحا {لكي يحسب يهودياً}، سواء كانت المرأة عازبة أم متزوجة.

*** الأُمّيون ذوو أصل مشين، منذ العهد مع أبرم/أبرهم.**

((فماذا، إذا؟ هل نحن اليهود أفضل عند الله من اليونانيين؟ كلا)) (سفر رومة 3:9).

(([تنحوموء] / **تنحوموء ويشب 42 أ ب**): لماذا يشغل الكتاب نفسه بالكتابة عن أصلهم {عيسو ونسله من بعده}؟ أوَلم يكن عند يهوه أي شيء آخر للكتابة عنه سرى ((هؤلاء أمراء تيمان)) – سفر التكوين (36: 15)، ((وهؤلاء أمراء لوطان))؟ – سفر التكوين 36: 29. هو فقط يريد أن يُعَلِّم أن يهوه شغل نفسه منذ بداية الخلق بشجرة نسب شعوب العالم حتى لا تتوافر لها فرصة الاعتراض على إخفاء أصلها المشين. . . . لأنهم جميعا كانوا أبناء غشيان المحارم {أو «سفاحي القربى»}، فقد عمل الكتاب على شرحها حتى يعلن هذه الشائنة. لكن إسرءيل {المقصود اليهود} هبة يهوه، فهو يسميها 'قربان'، و'ورثة'، و'نصيبه' وذلك كما هو مكتوب: ((لأنهم شعبه الذين من نصيبه، وحصته التي جعلها له)) – سفر التثنية 32: 9؛ ومكتوب أيضاً: ((فإنكم تكونون شعبي الخاص بي بين كل الشعوب)) – سفر الخروج (19: 5)؛ ومكتوب أيضاً ((أنا غرستك أجود كرمة وزرعتك كلك لأفضل زرع)) – سفر إرميا 2: 21. ولماذا شغل يهوه نفسه منذ البداية بمسألة أصول الشعوب؟ مثل الملك الذي كان يمتلك لؤلؤة وقعت منه في التراب بين كوم من الحجارة. وقد كان على الملك أن ينبش الغبار والحجارة حتى يتمكن من التقاط اللؤلؤة. وعندما عثر الملك على اللؤلؤة، أهمل التراب والحجارة وشغل نفسه باللؤلؤة. وبنفس الطريقة شغل يهوه نفسه بالأجناس في الماضي. . . . لكنه عندما وصل إلى اللؤلؤة أبرهم، اسحق، ويعقوب، بدأ يشغل نفسه بهم.

*** يهوه نبذ الأمّيين بعد رفضهم قبول التوراة.**

(([مكليتء] **2،20 '74'**): {عندما قام يهوه بالإعلان عن وصاياه على جبل سيني}، تجمع ملوك الشعوب كافة عند بلعام التَّقِيّ {ليعرفوا منه نوايا إله التوراة}. ولكن عندما سمعوا الكلام من فيه {بأن يهوه ظهر هناك من أجل النطق بالوصايا}، أداروا ظهورهم له وعاد كل منهم إلى بلاده. ولذلك فقد نودي على شعوب المعمورة {بالأخذ بالشريعة (التوراة) حتى لا يكون لهم عذر أمام السكينة والقول: لو طُلِب منا القبول بها لكنا التزمنا بها منذ وقت طويل}؛ وكما ترى إذن، فقد عرضت عليهم ولكنهم رفضوا الأخذ بها. . . .

*** الأُمّيّون مثل الهشيم تذروه الرياح.**

(([مدرش شير هشريم] / **مدراس سفر نشيد الأناشيد 7،3 '127 أ'**): قال الحاخام مناحيما (حوالي عام 370 للميلاد): قال الحاخام أبين (الأوَّل – حوالي عام 325 للميلاد): مُمَاثَلَة. . . . بما يمكن المماثلة؟ تعاركت القشة والهشيم والجذامة فيما بينها. فقالت إحداهن: لقد حُرِثت الأرض لأجلي، وقالت الأخرى لقد حرث الحقل لأجلي. هنا قالت القمحة لهن: انتظرن حتى يأتي الجرن

وعندها ستعرفن لأجل من حُرِث الحقل. ثم جاء الجرن، وعندما أُحضِرنَ إلى الجرن، خرج صاحب البيت ليذريها: وهنا طار الهشيم مع الرياح، ثم التقط القشة ورمى بها إلى الأرض؛ ثم التقط الجذامة وحرقها؛ ثم التقط القمحة وعمل منها كومة قمح. وكان الناس يمرون بها، وكل من رآها قبلها وذلك كما يقال: ((قبلوا القمح)) – {وفق تأويل مدراس سفر المزامير 2: 12!} وهكذا يقول بعض شعوب العالم: نحن إسرءيل، ولأجلنا خلق العالم، ويقول آخرون: نحن إسرءيل {الحقيقية، والإشارة هنا إلى الصراع بين الكنائس في القرن الرابع للميلاد}، ولأجلنا خُلِق العالم {أي أن المقصود أنهم هم الورثة الحقيقيون، ولذا فالعالم القادم لهم}. لكن إسرءيل {أي اليهود} تقول لهم: انتظروا حتى يحل يوم يهوه، عندها سنعرف لأجل من خلق العالم؛ وهذا ما هو مكتوب: ((سيأتي يوم يحترق مثل أتون)) – سفر ملاخي (3: 19). ومكتوب أيضاً: ((تُذريه فتحمله الرياح وتبدده الزوبعة تبديدا)) – سفر إشعيا (41: 16). ولكن بخصوص إسرءيل مكتوب: ((فتبتهج أنت بيهوه وتفتخر بقدوس إسرءيل)) – سفر إشعيا (41: 16).

(([فسيقتء] 10 '35 ب')): قال الحاخام لاوي (حوالي عام 300 م): لماذا شبه بيت إسرءيل بالقمح ((. . . . وبطنك عرمة حنطة. . .)) – سفر نشيد الأناشيد 7: 3؟ كان لمالك بيت مساعد، وعندما كان يعد معه، فماذا كان يعد؟ فهل قال له مثلا: انتبه كم سلة تبن موجودة في مخزنك؟، أو: انتبه كم سلة تبن أو شوك قادر أنت على وضعها في مخزنك؟ وأين يلقى بالشوك؟ في النار. وأين يرمي بالزبالة؟ على كومة الزبالة. وأين يذري بالقش؟ مع الرياح. ولكن كيف يقول للمساعد؟ انتبه لكمية القمح التي ستأخذها إلى المخزن. ولماذا؟ لأن هذا مطعم للعالم. وهكذا يهوه، رب بيت يمتلك كل العالم – انظر سفر المزامير 24: 1 القائل: ((ليهوه الأرض وما عليها)). والمدير هو موسى – أنظر سفر العدد 12: 7 القائل: ((وأما عبدي موسى. . . .أأتمنه على جميع شعبي)). وتكلم يهوه معه: انتبه إخصِ الشعوب؟ لا، لأنهم مثل الجذامة. ومن كان هؤلاء؟ المصرميّون – انظر سفر الخروج 15: 7 القائل: ((تسحق مقاوميك بكثرة عظمتك وترسل غيظك فيأكلهم القش))؛ وكذلك سفر عوبديا 18 القائل: ((وبيت عيسو قشا)). وماذا يفعل المرء بالقش؟ يتركه يجري مع المياه ((أغرق فرعون وجيشه في بحر سوف))[أ] – سفر المزامير (136: 15). والشعوب تكون مثل الشوك ((وتكون الشعوب كالكلس المحترق وكشوك مقطوع يحرق بالنار)) – سفر إشعيا (33: 12). وماذا يصنع المرء بالشوك؟ يرمي به في النار {أنظر المقطع السابق}.

أ في النص التوراتي [يم سوف] – بالسامك، وفي الترجمة العربية (البحر الأحمر / بحر البوص) وهو تأويل.

وماذا يصنع المرء بالتبن؟ يذريه مع الرياح ((فساروا كالتبن في مهب الريح أو كالعصافة في وجه الزوبعة))؟ – سفر أيوب (21:18). لكن اليهود مثل القمح، فهم خبز العالم ((. . . .وبطنك عرمة حنطة. . .)) – سفر نشيد الأناشيد (7:3). ولهذا قال يهوه: احذر يا موسى أن تحصي إسرءيل لكي تعرف عددهم، ((إحْصِ عدد إسرءيل)) – سفر الخروج (30:12).

*** والأمّيّون للحرق كالزبالة.**

(([تنحومء] / تنحوما على سفر العدد 191 ب): قال يهوه: [عقوم] {أي الأُميون} فضلات {زبالة}، ((وتكون الشعوب كالكلس المحترق وكشوك مقطوع يحرق بالنار)) – سفر إشعيا (33:12).

*** والأمّيّون مكروهون.**

(([تنحومء] 7 '4 'أ): لقد أعطي له {جبل سيني} ستة أسماء: جبل يهوه، جبل باشان، جبل القِمَم، جبل الأعالي {سفر المزامير 68:16}، جبل حوريب وجبل سيني. . . .جبل سيني لأن عليه كَرِهَ يهوه شعوب العالم {المقصود هنا لعب على الكلمتين [نستنءو] بمعنى كَرِهَ، وسيني [سيني]}، وعليه نطق بحكمه {على شعوب العالم}، وقيل سَتُباد الشعوب الكافرة بك {المقصود هنا سفر إشعيا 60:12 القائل ((فالأمة التي تخدمك تبيد ومملكتها تخرب خرابا))}. الحاخام أبا بن كاهانا (حوالي عام 310 م) قال نقلا عن الحاخام يوحنان (توفي عام 279 م) إنه قال: ستتم إبادة الأُميين بسبب {جبل} حوريب، لأنهما استلموا الحكم هناك {برفض الشريعة (أي التوراة)}.

(([عبوده زره] 54 ب): سأل فيلسوف كبير الحاخامات جمليل (الثاني – حوالي عام 90 م) التالي: مكتوب في شريعتكم {التوراة} ((لأن يهوه إلهك إله غيور، نار آكلة)) – سفر التثنية 4:24. فلمَ يغار من عباد الأصنام، وليس من الأصنام نفسها؟ فأجابه: سأعطيك مثلا. كان هناك ملك وكان له ابن. وكان للأخير كلب أطلق عليه اسم أبيه. وكان كلما يريد أن يقسم كان يقول: باسم الكلب 'أبي'.وعندما يسمع الأب بذلك، على من كان عليه أن يشعر بالغضب، على الابن أم على الكلب؟ بالتأكيد كان يشعر بالغضب من الابن.

*** والأمّيّون محتقرون.**

(([تنحومء] / تنحوما بوبر نشء 13 '16 'أ): قال يهوه: أنا احتقرت كل الشعوب في هذا العالم لأنهم سليل زرع نجس؛ لكن أنتم {إسرءيل} اخترتكم لأنكم من زرع أصيل، كما هو مكتوب: ((أنا غرستك أجود كرمة وزرعتك

كلك لأفضل زرع)) - (إرميا 2: 21). ومكتوب أيضاً: 'واختارك يهوه' ((فأنتم شعب مقدس للرب إلهكم الذي اختاركم له من بين جميع الشعوب التي على وجه الأرض)) - التثنية (7: 6). وفي المستقبل {زمن المسيح}، سأختاركم أنتم فقط، فأنتم من زرع مقدس وذلك كما هو مكتوب: ((لا يتبعون باطلا ولا يولدون لحياة الرعب، لأنهم نسل الذين باركتهم مع ذريتهم)) - إشعيا (65: 23).

*** ويهوه يترك الأميين يذهبون في طريقهم دون أن يعنى بها.**

([فسيقتء] **10 '36 ب'**): قال الحاخام لاوي (حوالي عام 300 م): لماذا يحصي يهوه إسرءيل في كل وقت {المقطع التوراتي غير واضح - سفر الخروج 30: 12؟}. مثل الملك الذي يمتلك ثروة، لكنه لا يهتم بها ولا يحصيها. لكنه كان يمتلك صندوق جواهر صغيراً وكان يلتقطه بين لحظة وأخرى ويحصي مقدار ما لديه فيه، ثم يعود إلى تخبئته. بعد أيام عاد وراح يحصي محتوياته. عندها خاطبته (البطانة) وقالت: يا سيدنا، من كل الثروات التي تمتلكها، فإنك لا تبدي اهتماماً إلا بهذه الثروة الصغيرة! فأجابهم: إن كل تلك الثروة لا تعود لي لأنها من ثروة الدولة، لكن هذه الثروة الصغيرة جمعتها بنفسي بعد كَدٍّ، ولذا فإنني لا أهتم إلا بها. وبنفس الطريقة عند يهوه الكثير من الشعوب، أكوام كثيرة من الشعوب، لكنه لا يبدي اهتماما بها. ثم خاطبوه وقالوا: يا سيدنا، يا سيد العالم، كم لديك من الشعوب في العالم، ولكنك لا تبدي اهتماما بها ولا تحصيها؛ ولكن فقط في ذلك الوقت يقال: أحصي أبناء إسرءيل! وقال يهوه: كل هذه الأكوام التي ترون ليست لي، ولكن لبيت المال ولجهنم، وفق ما قيل: ((وستكون الشعوب كالكلس المحترق)) - سفر إشعيا 33: 12. لكن هؤلاء الإسرءيليين فهم مُلكي، وذلك وفق ما قيل: ((فإنكم تكونون شعبي الخاص بين كل الشعوب)) ـ سفر الخروج (19: 5). وكما أن ملك الإنسان ثمين، فهم أيضاً ثمينون لي بسبب المحن التي سببوها لي؛ ((أو هل أقْدَمَ إله غيري[أ] على أن يتخذ له أُمّـة من بين أُمّة أخرى، بمحن ومعجزات وعجائب. . . .)) - سفر التثنية (4: 34)، و((أفرايم ابن عزيز علي، ولد يبهجني كثيراً، مهما تكلمت عليه شرا، أعود فأذكره بالخير، فأحشائي تحن إليه. أقول أنا يهوه)) - سفر إرميا (31: 20).

أ قلنا آنفا إن التوراة تحوي الكثير من النصوص التي توضح وجود اتجاه معتقدي أحادي وليس توحيدياً. وهنا يعترف إله التوراة نفسه بوجود آلهة غيره.

* **كل كافر يخدم الذنوب ويمارس الرذيلة.**

((ولهذا أسلمهم الله إلى الشهوات الدنيئة، فاستبدلت نساؤهم بالوصال الطبيعي الوصال غير الطبيعي)) ـ رومة (1: 26).

(**وصية يهوذا 12**): والعادة عند الآراميين {اللايهود} أنهم بعدما يتزوجون يرسلون زوجاتهم للوقوف على الأبواب لممارسة البغاء لمدة سبعة أيام.

(**نبوءة العرافة 3، 171**): وعندها سيحكم الماجنون والمنحلون اليونانيون.

(**[مكليتيء] 12، 33 '17 ب'**): وقالوا: ((لأننا سنموت جميعا)) - أنظر سفر الخروج (12: 33). وهذا ما قالوه، لكن ليس وفق شريعة موسى. موسى قال: ((فيموت كل بكر في أرض مصريم)) - انظر سفر الخروج (11: 5)، وعنوا بذلك أنه إذا كان لدى أحدهم أربعة أو خمسة أبناء، فسيموت البكر منهم فقط، لكنهم لم يعرفوا أن إناثهم عرضة لشبهة الزنى وأن بكورهم هم رجال عزاب آخرون.

(**[مدرش شير هشريم] 6، 8 '123 ب'**): ((ستون نساء الملك، وثمانون هن جواريه)) - سفر نشيد الأناشيد 6: 8. قال الحاخام لاوي: ستون وأربعون يساوي مائة وأربعين(؟)،[أ] سبعون منهم يعرفون آباءهم لكنهم لا يعرفون أمهاتهم، وسبعون منهم يعرفون أمهاتهم، لكنهم لا يعرفون آباءهم. ((وعذارى لا يحصون))[ب] - أنظر سفر نشيد الأناشيد 6: 8، لا يعرفن آباءَهُنَّ ولا أمهاتهن. وهل هذا هو الحال مع الإسرءيليين؟ الكتاب يقول معلماً: ((. . . . فانتسبوا إلى عشائرهم وعائلاتهم. . . .)) - سفر العدد (1: 18).

(**[فسيقتء] 23/ 24 '122 أ'**): ((أكرم أباك وأمك. . . .)) - سفر الخروج 20: 12، وليكن الخوف من الأم سابقا للخوف من الأب، وليكن احترام الأب هنا سباقاً. قال الحاخام يهوشع السخنيني[ت] (حوالي عام 330 للميلاد) نقلا عن الحاخام لاوي (حوالي عام 300 للميلاد) إنه قال: في كوخ العهد {أي في المكان الذي أنزلت فيه الوصايا}، لأن أمم العالم لم تستجب {كما حصل في جبل سيني}، تستبق الأم الأب، باستثناء الأُمّي، لأنه لا أب له {ومعنى ذلك أن الأُمّيين أبناء زنا}.

(**[يبموت] 98 أ**): قال ربا (توفي عام 352 للميلاد): عندما قال معلمنا إن الأُمّي [هنكري] لا يعرف أباً، فمن غير المسموح أن تعني بذلك أن السبب كونهم

أ هذا هو عدد أمم العالم وفق التأويل الحاخامي.

ب في الترجمة العربية (ولا عدد للعذارى).

ت أي من بلدة سخنين بشمالي فلسطين المحتلة.

فاسقين وأنه {الأب} غير معروف، وأنه علينا، في حالة إنه معروف، أن نأخذ ذلك بعين الاعتبار، فانظر، بخصوص التوأم {كافران اعتنقا اليهودية}، لقد كانت البذرة واحدة وانقسمت إلى شقين، فقد تعلمنا - في ([يبموت] 2،11)، أنهم لا ينحزون لا طقس خلع الحذاء ولا الرواج اللاوي. هذا يعني أن الرحيم قدم بذوره {معلنا أنها دون مالك - والمقصود بذلك أنها غير صالحة وفق الشريعة الحاخامِيَّة لإثبات صحة النسل}؛ فهو مكتوب 'لحمهم لحم حمير، وبذور الخيل بذورهم' - قارن ([ببء قمء] 88 أ). فالمعتنق لا يمتلك أقرباء في اتجاه علوي، لكنه يمتلكهم في اتجاه سفلي {والمقصود بذلك أن الأُميين يعيشون، وفق حكم الشريعة اليهودية، حياة اجتماعية فاسقة ولا شرعية، ولكن بمجرد اعتناقهم اليهودية يكون نسلهم شرعياً}.

([سنهدريون] **57 ب برايتا**): المعتنق الذي لم يتم خلقه في القدس {أي قبل اعتناق أمه اليهودية}، وولد في القدس {أي بعد اعتناق أمه اليهودية}، له أقرباء من ناحية أمه، ولكن ليس من ناحية أبيه. ولكن كيف يكون ذلك؟ إذا كان تزوج أخته من ناحية أمه، فعليه أن يطلقها {عند اعتناقه اليهودية}، ولكن إن كانت زوجته هي أخته من ناحية أبيه، فيمكنه أن يبقى متزوجاً منها؛ وإن كانت أخت أبيه {عمته} عبر الأم، فعليه تركها، وإن كانت عبر الأب، فيمكن الإبقاء عليها.

([قدوشين] **49 ب**): لقد انصب على العالم عشرة أوزان عُهر، كان نصيب بلاد العرب تسعة منها، وواحداً لبقية العالم.

([ءبوت دربي نتن] / **أقوال الحاخام ناتان 28**): لا يوجد عُهر يتساوى مع عهر العرب.

([فصحيم] / **فِصَح 113 ب**): وجّه كنعان خمسة أوامر لأبنائه، أحبوا بعضكم بعضاً، أحبوا النهب، أحبوا العهر، أكرهوا أسيادكم، ولا تنطقوا بالحقيقة.

([عبوده زره] **656 ب**): أحضر حاخامنا (توفي عام 352 للميلاد) هدية لبر ششخ {«نبيل» فارسي} في أحد أعيادهم وقال: إني أعلم أنه لا يتعبد للأصنام. فتوجه إليه والتقى به ووجده جالساً يستحم حتى العنق في ماء الورد ومحاطا بمومسات عاريات. فقال لحاخامنا: هل سيكون لكم مثل هذا في العالم الآتي؟ فأجابه: ما ينتظرنا هو أروع من هذا. فقال له {«النبيل» الفارسي}: وهل يوجد ما هو أروع من هذا؟ فأجابه: سيكون عليكم الخوف من الحكومة، ولن يكون علينا خوف من الحكومة. فقال له: فيما يخصني أنا على الأقل، فأي خوف من الحكومة علي توقعه؟ وبينما هما جالسان جاء أحد خدم الملك وقال له: قم! إن الملك يطلبك. فقال لحاخامنا وهو متوجه إلى الملك: لتفقأ العين التي رأت

كربي. فرد عليه كبير الحاخامات: آمين، وهنا انفقأت عين بر ششخ.

(**[شبت] 33 ب**): قال الحاخام يهوذا (حوالي عام 150 م): ما أعظم أعمال هذه الأمة {الرومان}! فقد عملوا شوارعَ وجسوراً وحَمَّامات. والحاخام يَسّي سكت، لكن الحاخام شمعون أجاب: إن كل ما عملوه فقد عملوه لأنفسهم فقط. لقد فتحوا طرقا حتى تقف فيها العاهرات، وحَمَّامات حتى يلبوا شهواتهم فيها، ومدوا جسوراً حتى يفرضوا ضرائب عليها.

*** الأميون يمارسون الدعارة.**

(**[مدرش ءيكه] / مدراس سفر مراثي 1، 15 '56 أ'**): قام {الإمبراطور} فاسبنيان بملء ثلاث سفن بنبلاء {رجال ونساء} القدس [يروشليم] لنقلها إلى مواخير روما.

(**[كتوبوت] 57 ب**): تم في إحدى المرات أسر أربع مائة ولد وبنت {لممارسة} للفجور {في المواخير}.

(**[عبوده زره] 17 ب**): وأصدر {الحاكم الروماني} أمراً بخصوص ابنته {أي ابنة الحاخام حنينا بن ترديون - توفي عام 135 م} بإحضارها إلى ماخور ـ حرفيا (خيمة الزنا) [قوطه شل زونوت].

(**[بب‍ء قم‍ء] 58 أ '22'**): سمع شخص زوجه تقول لابنته: لماذا لا تمارسين الزنا خفية؟ فعندي عشرة أبناء وواحد منهم فقط من أبيكِ ـ والواضح أن المقصود هنا امرأة غير يهودية.

أنظر أيضاً (نبوءة العرافة 5، 387-9) والتشريعات تجاه الأُمّيين بسبب الشك في ميولهم الجنسية الأغيارية.

*** اللايهودي يخدم الخطيئة ويمارس الرذيلة.**

(**[سفر‌ء] 32، 32 / 323 '138 ب'**): قام الحاخام نحميا بتأويل سفر التثنية 32: 32 القائل: ((من كرمة سدوم كرمتهم ومن بساتين عمورة عنبهم عنب مسموم وعناقيدهم من مرارة))، ليعني الشعوب: حقا: 'من كرمة سدوم أصلكم ومن بساتين عمورة تأتون، أنتم تلاميذ الحية التي أغوت آدم وحواء'.

(**[فسيقت‌ء] 190 أ**): 'أنت أنميت الشعب' - وهو تعقيب على قول سفر إشعيا (26: 15) القائل: ((أما شعبنا فأنميته يا يهوه)). عندما تمنح شعوب العالم طفلاً ذكراً، فإنه {الأب الكافر} يفضل الغرلة ويترك ضفيرة تنمو {على مقدمة رأسه كعلامة التعبد للأصنام}. وعندما يكبر، يصطحبه إلى معبد أَصْنَام، وأنت تغضب. ولكن عندما تمنح يهوديّاً طفلاً ذكراً، فإنه يعد ثمانية أيام ثم يختنه، وإذا

كان بكراً، فإنه يفديه بعد 30 يوماً. وعندما يكبر يأخذه إلى الكنيس وإلى المدراس ويسبّح بحمدك يوما بعد يوم ويقول: المجد ليهوه الجدير بالحمد! وهناك شرح آخر. أنت أنميت الشعب. أنت تهدي شعوب العالم الكثير من أيام الأعياد، ويأكلون ويشربون ويعبثون بمجون ويذهبون إلى المسرح وإلى السيرك ويُغضِبُونَك بأقوالهم وبأفعالهم. لكن اليهود لا يتصرفون بهذه الطريقة: أنت تهديهم أعياداً، وهم يأكلون ويشربون ويغتبطون؛ ثم يتوجهون إلى الكنيس وإلى المدراس ويضاعفون من صلواتهم ومن أضاحيهم الإضافية.

*** عن اجر اللايهود بشكل عام.**

(([سفرء] **26، 9 '450 أ'**): ((وألتفتُ إليكم. . . .)) - سفر اللاويين 26: 9. تشبيه. بما يمكن المماثلة؟ بملك استأجر الكثير من العمال؛ وكان هناك عامل اشتغل أياما كثيرة عنده. وجاء العمال لاستلام أجورهم ومعهم ذلك العامل أيضاً. وهنا خاطب الملك ذلك العامل وقال له: يا بني، إني سألتفت إليك {بشكل خاص}، فهناك الكثيرون الذين أنجزوا القليل من العمل عندي وأجرهم قليل، لكن أجرك كبير ولهذا فإني سأحسبه معك. لذا يطلب اليهود أجرهم في هذا العالم من يهوه، وشعوب العالم تطلب أجرها من يهوه؛ وقال يهوه للإسرءيليين: يا أبنائي، إني سألتفت إليكم بشكل خاص، فشعوب العالم أدت عملاً قليلاً عندي، وسأعطيهم أجراً زهيداً {فورا في هذه الحياة}؛ لكن أجركم كبير، وسأقوم بحسابه سوية معكم {في الحياة التالية حيث ستكون المكافأة كبيرة}؛ ولهذا قيل: ((وألتفت إليكم)) - سفر اللاويين (26: 9). وستتم المكافأة فورا في هذا العالم حتى لا يبقى في العالم المستقبلي سوى الذنب والعقاب.

(([تنحومء] / **تنحوما بوبر 8 أقداس / 1 '36 ب'**): ماذا يعني: ((وشعر رأسه كالصوف النقي)) - سفر دانيال (7: 9). إن يهوه يُصَفِّي نفسه {من الالتزامات والدين} أمام شعوب العالم: فهو يعطيهم الأجر {فورا} مقابل الأعمال السهلة التي قاموا بها في هذا العالم حتى يتمكن من محاكمتهم في العالم الآتي ويعلن أنهم مذنبون، ويجردهم من أي اعتراض ومن أي أجر.

(([تنحومء] / **تنحوما أقداس 167 أ**): ماذا يعني القول: ((وشعر رأسه كالصوف النقي)) - سفر دانيال (7: 9)؟ هذا يعني أن يهوه يحافظ على نقاء ذاته تجاه شعوب العالم {من التعهدات والذنب}. فهو يكافئهم فورا على الوصايا السهلة التي أنجزوها في هذا العالم، وحتى يحاكمهم في العالم الآتي ويعلن بأنهم مذنبون ولا يكون بإمكانهم الاعتراض على ذلك، ولا يتمكنون من العثور على أعمال {تستحق الثواب}.

*** ويهوه لا يعاقب الشعوب إلا عندما يطفح الكيل.**

([سوطه][أ] 9 أ): قال كبير الحاخامات حمنونا (حوالي عام 300 م): يهوه لا يعاقب البشر قبل أن يطفح الكيل، وذلك كما هو مكتوب: عندما تكون كمية رغباته الدنيئة وصلت إلى أقصاها، ستنصب عليه قوى العقاب القدسي {أي العقاب الإلهي – وهذا تأويل المدراس لسفر أيوب (20:22) القائل: ((نهمه لا يعرف القناعة، فعبثا تنقذه كنوزه))}.

(**[مدرش تهليم] 10 / 5 '47 ب'**): الحاخام حنينا بن فافا (حوالي عام 300م) قال: لا يقع الآثم حتى يفيض كيله، وذلك كما قيل ((تحت الآثمين تقع وفرة شهواتهم)) – هذا تأويل المدراس لسفر أيوب 34:26 القائل: ((يضرب الأشرار ضربا على الفور، بمشهد من جميع الناظرين)).

*** سيكون لبعض الأمّيين نصيب في العالم الآتي.**

(**[سنهدريون] 105 أ**): بلعام هو المقصود – في ([سنهدريون] 102) بأنه لن يكون له نصيب في العالم المقبل؛ أنظر {والمعنى الضمني}، أُمّيون آخرون يدخلون {أي التقاة منهم}.

(**[سنهدريون] 10، 2 'تعليق ميمون'**): للتُّقَاة من شعوب الأرض حصة في العالم الآتي.

*** لكن سيُلقى بالأمّيين في جهنم.**

([تنحومء سميني] 10 '14 ب'): ((ينظر فيرتعد أُمّيون {[رءه ويتر جويم]}[ب])) – سفر حبقوق (3:6). ماذا يعني 'يرتعد'؟ قال الحاخام أحا (حوالي عام 320 م): 'جعلهم يقفزون إلى جهنم'.

*** وما ينطبق على الأفراد يسري أيضاً على الشعوب التي تفتقد الطبيعة الأبدية.**

(**[مدرش شير هشريم] 7، 3 '127 أ'**): الحاخام مناحما (حوالي عام 370 م) قال: قال الحاخام أبين: لا يوجد لشعوب الأرض انزراع ولا انحصاد ولا ضرب جذور؛ وكل هذا موجود في جملة واحدة: ((ما إن ينغرسوا وينزرعوا وتتأصل جذورهم في الأرض حتى يجفوا وييبسوا وتحملهم الريح كالقش)) – سفر إشعيا (40:24). ولكن يوجد لإسرءيل انزراع: ((وأغرسهم في هذه الأرض))؛ وأيضاً:

أ المعنى الأقرب هو (المرأة المشكوك في أنها مارست الوصال الجنسي مع غير زوجها) ـ أنظر سفر العدد (5:11).

ب في الترجمة العربية (الأمم).

((وأغرسهم على أرضهم التي أعطيتها لهم)) - سفر عاموس 15:9؛ وأيضاً: ((وأزرع شعبي في الأرض)) - سفر هوشع (25:2). لهم جذور ضاربة في الأرض، أنظر: ((وفي الأيام الآتية يمد يعقوب جذوره. . .)) - سفر إشعيا 6:27.

*** ويظهر يهوه مجده عليهم ويكافئهم.**

(**[تنحوم] / تنحوما مشفطيم 92 ب**): قال يهوه: اسمي مقيم العدل، وعلي أن أمد يدي ضد عيسو {أي الإمبراطورية الرومانية}؟ أنا لا أقدر على هذا حتى أكافئه على عمله الذي أنجزه أمامي في هذا العالم {المقصود هنا الاحترام الذي أبداه عيسو تجاه يعقوب}.

*** ويتركهم يستمتعون بحظوظهم، رغم انهم ليسوا شعبه.**

(**قيامِيَّة باروخ 82، 2-4 'النسخة السريانية'**): لكن وجب أن تعلموا أن خالقنا نحن {اليهود} سيثأر لنا من كل أعدائنا. . . .ونحن نرى الآن ثروة رخاء الشعوب التي تتصرف بعكس مشيئة يهوه، لكنهم في واقع الأمر يتساوون مع نفحة. كما ونشاهد توسع سلطتهم، بينما يتصرفون بكفر، لكنهم سيصيرون مثل قطرة. كما ونشاهد مناعة قوتهم في الوقت الذي يقفون فيه ضد الجبار عاماً بعد عام، لكنهم سيتساوون مع البصقة. كما ونتذكر على جبروت عظمتهم في الوقت الذي لا يلتزمون فيه بوصايا الأعلى، ولكنهم سيتشتتون مثل الدخان. ونحن نعجب بجمال روعتهم في الوقت الذي يعيشون فيه في القذارات، ولكنهم سييبسون مثل الحشيش الجاف. ونحن نتمعن في قوتهم وفي قسوتهم الغليظة في الوقت الذي لا يفكرون فيه في النهاية، لكنهم سيتلاشون مثل الأمواج العابرة. ونحن نراقب قوتهم الباهية في الوقت الذي ينفون فيه وجود الرب الذي منحهم إياها، ولكنهم سيتلاشون مثل الغمامة العابرة.

*** وعقابهم سياتي فقط بعد ان يطفح الكيل.**

((والآن أرجو من قراء هذا الكتاب أن لا تهون عزيمتهم من هذه النكبات، بل أن يحسبوها عقابا لتأديب شعبنا لا لإهلاكهم. فمن الأدلة على رحمته العظيمة أنه لا يمهل الأشرار فينا زمنا طويلا، بل يعجل بعقابهم وذلك خلافا لِمَا يفعله سائر الشعوب الذين يمهلهم بصبره إلى أن تطفح آثامهم. أما نحن فلا يعاملنا هكذا، فهو لا يتركنا نغرق في الآثام كلية، فنستحق الهلاك، وهكذا نرى أنه لا يحرمنا من رحمته أبدا، وإذا أدب شعبه بالمصائب فلا يتخلى عنه)) ـ سفر المكابيين الثاني (6:12-16).

([سوطه] 9 أ): قال الحاخام حنينا بن ففا (حوالي عام 300 للميلاد): إن يهوه يثأر من أمة فقط ساعة هزيمتها؛ فقد قيل: 'عندما طفح الكيل عاقبتهم بالسبي' – هذا تأويل المدراس لسفر إشعيا 27: 8 القائل ((كل ما فعلت أنت يا يهوه أنك خاصمتهم، فأرسلتهم إلى السبي كريح عاصف في يوم السموم)).

*** ويندلع غضب يهوه فقط عندما لا يبقى شيء ليكافئهم عليه.**

([تنحومء] 92 ب): قال الحاخام لاوي (حوالي عام 300 للميلاد) نقلا عن الحاخام شمعون بن لقيش (حوالي عام 250 للميلاد) إنه قال: أنظر ما هو مكتوب: ((وشعر رأسه كالصوف النقي)) – سفر دانيال 27: 9. وتكلم يهوه وقال: عندما صفيت نفسي. . . .

(مدراس سفر أستير 1، 1 '84 أ'): قال الحاخام لاوي (حوالي عام 300 م) نقلا عن الحاخام شمعون بن نحمان (حوالي عام 260 م) إنه قال: مكتوب: ((وشعر رأسه كالصوف النقي)) – سفر دانيال 27: 9؛ والمقصود أنه لا لمخلوق سلطان عليه.[1] قال الحاخام يودان (حوالي عام 350 م) نقلا عن الحاخام أيبو (حوالي عام 320 م) إنه قال: مكتوب: ((دستها وحدي أنا يهوه، ومن الشعوب لا أحد معي)) – سفر إشعيا (63: 3)، فكيف يحتاج يهوه إلى مساعدة من الشعوب بقوله ومن الشعوب لم يقف أحد معي؟ إن ما قصده يهوه: عندما أتفحص قائمة الشعوب {كتبهم التي في السماوات} – ولا أجد ما تستحقه بعد {أي أنني كافأت كافة أعمالهم}، فإني ((دستها في حالة غيظي، ووطئتها وأنا غضوب)) – سفر إشعيا 63: 3. قال كل من الحاخام فنحاس (حوالي عام 360 للميلاد) والحاخام حلقيا (حوالي عام 320 م) نقلا عن الحاخام سمعان (حوالي عام 280 للميلاد) إنه قال: قيل في سفر زكريا (9: 12)؟ ((في ذلك اليوم أسعى إلى تدمير كل الأُميين. . . .)). «سأسعى»، وكيف؟ ومن سيمنعه؟ الأحرى أن يهوه عنى: عندما أنظر متفحصاً في قوائم شعوب العالم ولا أجد فيها أجراً بعد ذلك، فسأسعى في تلك اللحظة للقضاء على الأُميين.

([عبوده زره] 4 أ): قال الحاخام ألكسندراي (حوالي عام 270 للميلاد): ماذا يعني المكتوب ((في ذلك اليوم أسعى إلى تدمير كل الأُميين. . . .)) – سفر زكريا 9: 12؟ وعما يتحدث يهوه؟ سأبحث في كتبهم، فإن وجدت فيها أجرا فسأتركها لحالها، وفي حالة العكس، فسأهلكها.

[1] انظر سفر يوحنا 14: 30 القائل ((لن أخاطبكم بعد طويلا، لأن سيد هذا العالم سيجيء)).

*** فالأمّيون لم يُخلَقوا للأبد لأنهم يفتقدون القوة الخُلقيَّة للبقاء.**

([سوطه] 9 أ): أميمار (حوالي عام 400 للميلاد) عَلَّم الأحاديث التثنوية. . . . ماذا يعني المكتوب في سفر ملاخي 3:6 ((أنا يهوه الذي لا أتَكَرَّر[أ] ولا أنتم يا بني يعقوب تكلون))؟ 'أنا يهوه الذي لا أتَكَرَّر': أنا الذي لم أقض على أمة لكي أضطر لتكرار عملي مرة أخرى؛ لكن أنتم يا بني يعقوب لم يقض عليكم (بغض النظر عن ضرباتي ضدكم). وهذا ما هو مكتوب: ((. . . .وجعبة سهامي أفرغها فيكم)) - سفر التثنية (32:23)؛ لسهامي نهاية ولا نهاية لإسرءيل.

*** وفي مقابل فجور الكفار اشتهر اليهود بطهارتهم.**

(**رسالة أرستا 152**): معظم الآخرين {اللايهود} يدنسون أنفسهم بالوصال {الجنسي} بحيث أنهم يرتكبون خطيئة كبيرة، ورغم ذلك فإن بلاداً ومدناً كثيرة تفتخر بذلك. ذلك أنهم لا يجامعون الرجال فحسب، وإنما الأمهات والبنات أيضاً. لكننا {اليهود} نبتعد عن هذه الأشياء.

(**نبوءة العرافة 3، 584-6**): فقط لهم {لليهود} أعطى يهوه العظيم قدرة الفهم والإيمان وأفضل الأحاسيس في الصدر، ذلك أنهم لا يضعون آمالهم في خداع واه ولا في آلهة ذهبية وفضية وعاجية وتصاوير خشبية وحديدية وفخارية مدهونة ومزينة، ومن صنع الإنسان، ولكنهم يرفعون أيديهم للسماء صباحا ودوما بأيدي مطهرة بالماء وهم يبجلون فقط الحاكم الأبدي. . . .

أنظر ([قدوشين] 82أ) في القسم التالي.

*** لكن رغم ذلك، فتلك الطهارة بحاجة إلى رقابة وضبط صارمين ومستمرين.**

(**مزامير سليمان 4، 1-3، 9-11**): هذا المزمور موجه ضد أحد كبار الصدوقيين وأتباعه: ما تفعل أنت أيها الفاسق في مجلس الطاهرين؟ . . . .

(**مزامير سليمان 8، 9-10**): في الشقوق التحت أرضية مارسوا رذائلهم البشعة، وجامع الابن الأم، والأب ابنته، وألغوا الزواج بأن مارس كل منهم الجنس مع أقرب امرأة له. وقد دمروا الزواج. . . .

([**عروبين**] / **خَلْط 21 ب**): لقد دعا حاخامنا (توفي عام 352 للميلاد) علنا: ماذا يعني ((تعال نخرج يا حبيبي لنبيت ليلتنا في الحقول، فنبكر إلى الكروم لنرى هل أزهر الكرم وتفتحت زهوره؟ وهل نَوَّر الرمان؟ فأعطيك هناك حبي)) - سفر؟ جماعة إسرءيل تتحدث أمام الرب: يا سيد العالم، لا تحكم عليَّ وفق سكان

أ في الترجمة العربية (أتغير).

المدن الكبيرة التي تَفَشّى بينها السرقة والفسق والقسم الكاذب. . . .

(([فصحيم] **113 أ**): قال الحاخام يوحنان (توفي عام 279 للميلاد): ينادي يهوه يوميا ثلاثة أشخاص {ليعلن استحقاقاتهم}: الأعزب الذي يعيش في مدينة كبيرة ولا يزني، الفقير الذي يعثر على شيء ويعيده إلى مالكه، وغني يأكل ثماره سراً. كبير الحاخامات سفرا كان عازباً ويعيش في مدينة كبيرة. . . .

(([سوطه] 9، 9): ومنذ أن ازداد عدد الزناة، توقف شرب الماء المر {ماء الحمية}، وقد وضع كبير الحاخامات ربان يوحنان بن زكاي - توفي عام 80 للميلاد، نهاية لذلك لأنه قيل: 'فلا أعاقب بناتكم على زناهن ولا كناتكم على فسقهن'.

(([سنهدريون] **21 أ**): قال كبير الحاخامات يهوذا (توفي عام 299 للميلاد) إن كبير الحاخامات (توفي عام 247 للميلاد) قال: في ذلك الوقت {أي بعد الحادثة المسجلة في سفر صموئيل الثاني (13: 11-13) والقائلة ((فأمسكها {أمسك أمنون بأخته تمار} وقال: 'تعالي نامي يا أختي'. فقالت له: 'لا تغضبني يا أخي. هذه فاحشة لا يفعلها أبناء إسرءيل. فلا تفعلها أنت'))، مُنِع الانفراد والعازبين {أي انفراد رجل بامرأة متزوجة}. إن الانفراد {بامرأة متزوجة} حظر شرعي {توراتي}. فالحاخام يوحنان (توفي عام 279 م) قال نقلا عن الحاخام شمعون بن يهوصدق - حوالي عام 225 م، إنه قال: من أين يأتي حظر الانفراد بأنه تأويل من التوراة؟ لأنه قيل: ((فإن أغواك أخوك ابن أمك. . . .)). فهل ابن الأم هو فقط الذي يغوي؟ أولاً يغوي ابن الأب أيضاً؟ الانفراد يعني أنه يريد أن يقول لك: مسموح للابن أن ينفرد بأمه، لكنه محظور تماما على أي أحد آخر مذكوراً في التوراة على أنه من المحرمين. ولهذا قيل محظور الانفراد مع العازب.

(([قدوشين] **81 أ**): قال كبير الحاخامات (توفي عام 247 للميلاد): يعاقَبُ المرء بالجَلْد {على انفراد رجل بامرأة}، لكن لا يُمنع {الزوج} من الاستمرار في زواجه بسبب الانفراد. قال كبير الحاخامات أشي (توفي عام 427 م): لقد قيل ذلك بالعلاقة مع الانفراد بعزباء، ولكن ليس مع الانفراد بامرأة متزوجة، وبهدف تجنب الإشاعات عن أولادها {القول بأنهم أبناء زنا}.

(([قدوشين] 4، 12)): محظور على الرجل الانفراد بامرأتين، لكن مسموح لامرأة أن تنفرد برجلين. قال الحاخام شمعون (حوالي عام 150 م): **مسموح أيضاً لرجل أن ينفرد بامرأتين** عندما تكون زوجه معه، **ومسموح لهم أن يناموا سوية في** نفس المكان لأن زوجته تراقبه.

(([قدوشين] 4، 13)): محظور على أعزب أن يُدَرِّس أطفالاً، ومحظور على

عازبة أن تُدَرِّس أطفالاً. قال الحاخام إلعازار (حوالي عام 90 للميلاد): ومن لا تصاحبه زوجته محظور عليه أن يُدَرِّس أطفالاً.

(**[قدوشين] 82 أ**): سبب حظر العازب أم الطفل، وسبب حظر المرأة هو والد الطفل.

(**[قدوشين] 66،4 ب '24' / تلمود فلسطيني**): لأن أمه {أم التلميذ} تأتي معه {إلى المعلم}، ولأن أخت الطفل تأتي معه.

*** ومن ذلك تحريم جماع الحيوانات.**

(**وصية لاوي 17**): أنظر أعلاه.

(**[سنهدريون] 23،6 ب '58' / تلمود فلسطيني**): حدث أن رأى أحد الأتقياء شخصين يجامعان كلبة. فقالا له: نحن نعرف أنك تقي وبأنك ستشهد ضدنا، وأن سيدنا {الملك} داود سيأمر بقتلنا. لكننا سنسبقك وسنشهد ضدك. وذهبا وشهدا ضده {بأنه هو الذي جامع كلبة}، وصدر حكم بقتله. وهذا ما قاله داود: ((يا واحدي، أنقذ روحي من السيف، ومن عنف الكلبة)) – سفر المزامير (22:21). 'من السيف' – المقصود هنا من سيف أوريا (الذي قتله العمونيون بالسيف – أنظر سفر صموئيل الثاني 11)؛ ومن 'الكلبة'، أي بالعلاقة مع التقي {الذي مات بسبب الكلبة}.

(**[قدوشين] 81 ب 22، 28**): قال صموئيل: محرم المثول بشكل منفرد مع كل النساء اللاتي حرمت الشريعة {التوراة} الزواج بهنّ، وكذلك مع الحيوانات. . . . وكان أبيا (توفي عام 338/ 339 للميلاد) يبعد كل الحيوانات من الحقل {عندما يتوجه إليه} حتى لا يصير محط شك بأنه يجامع الحيوانات. وكان كبير الحاخامات ششت (حوالي عام 260 م) يعمل على نقل الحيوانات عن طريق جسر من الحبال {عبر النهر} حتى لا يصير محط شك {بأنه يجامعها}. جاء كبير الحاخامات حنان من نهرادا إلى كبير الحاخامات كهانا (حوالي عام 250 للميلاد) في فم نهرا {موقع في بابل} فرآه جالساً يتعلم وأمامه قطيع حيوانات. فقال له: ألا يرى السيد أنه: 'وكذلك مع الحيوانات' (محرم أن يتواجد المرء بشكل منفرد)؟ فرد عليه: لم أفكر في هذا الأمر.

(**[سنهدريون] 7،4**): يتم رجم التاليين: من يجامع. . . . حيواناً؛ وامرأة جامعت حيواناً. . . .

(**[كريتوت] 1،1**): تحوي الشريعة {التوراة} 36 حالة ينفذ فيها حكم القتل {أي الحالات التي تتم عن سبق إصرار أو دون إنذار}: من يجامع. . . . . بهيمة؛ وكذلك امرأة سمحت لبهيمة أن تجامعها.

((سنهدريون] / كُتَيِب 10، 2 '430'): من يجامع بهيمة بطريقة عادية أو بطريقة أغيارية، والمرأة التي تسمح لبهيمة بجماعها بطريق عادي أو بطريق أغياري. . . .فهم جميعا مذنبون بحكم الرجم.

((سفرء] 20، 15 '370 أ'): 'الرجل الذي يصب زرعه في بهيمة وجب قتله، والبهيمة تقتل' - قارن سفر اللاويين (20:15). 'الرجل'، هذا يعني أن الحدث {الذي لم يبلغ من العمر 9 سنين ويوماً} يستثنى {يبقى دون عقاب} الذي يصب زرعه في بهيمة، كبيرة كانت أم صغيرة (؟) - وجب قتله رجماً'. أنت تقول 'رجماً'، وليس بأي طرق القتل {الأخرى} المذكورة في التوراة؟ الكتاب يقول: ((والبهيمة تقتلها))؛ الحديث هنا عن القتل، وهناك أيضاً - في سفر التثنية (13:10)، عن القتل؛ والمقصود بأنه يتم القتل هنا بنفس طريقة القتل هناك، أي رجما. لدينا هنا عقوبة المضاجِع، فأين {الحديث} عن عقوبة المضاجَع؟ الكتاب يقول معلما: ((من يضاجع بهيمة، قتلا يقتل)) - سفر الخروج (22:18). . . .

هذه النصوص والتعاليم توضح أن حاخامات التلموديين كانوا بحاجة إلى مراقبة أتباعهم رقابة قصوى ومستمرة، وأنهم كانوا عديمي الثقة برجالهم ونسائهم، وهو ما يتناقض مع قولهم بكونهم طاهرين.

*** الأميّون يمارسون اللواط ومجامعة الحيوانات وبالعكس.**

أنظر سفر رومة 1:27 في القسم (ج) أعلاه.

(**نبوءة العرافة 3، 184-6**): وحينئذ سيستشري الكفر بينهم {الرومان} سيجامع الذكور منهم الذكور، وسيرسلون أولادهم إلى بيوت الدعارة.

((برءشيت ربء] 26 '16 د'): ((فأخذوا لأنفسهم زوجات)) - أنظر سفر التكوين (6:2)، والمقصود بذلك نساء متزوجات؛ ((كل من اختاروا)) - أنظر المصدر السابق؛ والمقصود بذلك {ما اختاروا من الـ} رجال - لممارسة اللواط، وبهائم {للجماع}. قال الحاخام هونا (حوالي عام 350 م) نقلا عن كبير الحاخامات يوسف (توفي عام 333 للميلاد) أنه قال: لم يتم التخلص من جيل الطوفان إلا بعدما سمحوا بعقود الزواج للرجال والبهائم {كما سمحوا بها للنساء}.

((سنهدريون] 108 أ): (كل لحم فسد بطريقته على الأرض) - قارن سفر التكوين (6:12). قال الحاخام يوحنان (توفي عام 279 م): هذا يعلمنا أنهم {جيل الطوفان} سمحوا للبهائم بمجامعة الوحوش، وللوحوش بمجامعة البهائم، وسمحوا لهم جميعا بمجامعة البشر، وسمحوا للبشر بمجامعتهم كلهم.

([برءشيت ربء] 50 '32 أ'): قال الحاخام مناحيم – حوالي عام 350 م، إن الحاخام بباي (حوالي عام 320 م) قال: اتفق سكان سدوم فيما بعضهم: سنجامع كل غريب يأتي إلينا، وسنأخذ منه ممتلكاته.

([برءشيت ربء] 26 '16 د'): قال الحاخام يهوشع بن لاوي (حوالي عام 250 للميلاد) نقلا عن فدايا إنه قال: في تلك الليلة صلى لوط داعيا بالرحمة على السدوميين، وقد قبلتها {الملائكة} منه؛ ولكن عندما قالوا له: ((. . . .أخرجهما إلينا حتى نضاجعهما)) – سفر التكوين (19: 5)، قالت {الملائكة} له: ((. . . .من لك هنا أيضاً))؟ – سفر التكوين (19: 12).

([شبت] 149 ب): ((كيف سقطت من السماء. . . . .يا من رميت بالقرعة على الشعوب)) – أنظر سفر إشعيا[أ] (14: 12). قال حاخامنا بر كبير الحاخامات هونا (توفي عام 322 م): لقد رمى {نبوخذنصر البابلي} بالقرعة على نبلاء المملكة ليعرف دور من كان في ذلك اليوم للجماع الذكوري. وقيل أيضاً: ((. . .وكل ملوك الأرض قالوا. . . . .«ها أنت ضعيف مثلنا». . . .)) – قارن سفر إشعيا (14: 9–10)، وقال الحاخام يوحنان (توفي عام 279 م) قد خلدوا للاستراحة من الجماع الأغياري.

([برءشيت ربء] 63 '40 أ'): ((. . . .وكان عيسو رجلاً يحب البراري. . . .)) – أنظر سفر التكوين (25: 27). قال الحاخام حيا (حوالي عام 280 للميلاد): لقد أفشى أمره بنفسه بالقول بأنه مثل البراري {والمقصود أنه دون سيد وجاهز ليقدم نفسه للجميع}. وتحدث الإسرءيليون إلى يهوه وقالوا: يا سيد كل العالم، ألا يكفينا أنك جعلتنا خدماً للسبعين شعباً، فهل علينا أن نخدمه {عيسو = الإمبراطورية الرومانية} أيضاً هذا الذي يسمح بمجامعته مثل الإناث؟ وتحدث إليهم يهوه وقال: وسأثأر أنا منه أيضاً بمثل هذه الكلمة {إناث}! وهذا ما هو مسجل: ((فتصير قلوب جبابرة أدوم في ذلك اليوم كقلب امرأة تعاني من المخاض)) – سفر إرميا[ب] (49: 22).

(نبوءة العرافة 5، 393 أ): قال الحاخام إلعازار (حوالي عام 270 للميلاد): فيك {يا روما} ابتدع الرجال الفاسدون جماع الحيوانات.

([يبموت] 63 ب): قال الحاخام إلعازار (حوالي عام 270 م): ماذا يعني المكتوب ((هذه الآن عظم من عظمي ولحم من لحمي))؟ هذا يعني أن آدم جامع

أ هذا تأويل مدراسي للنص.

ب لاحظ المترجم أن النص الأصلي يشير إلى سفر إشعيا 49: 41؟ الذي يذكر ءؤاب واعتبر وجود خطأ فيه واقترح بدلا منه النص الذي أوردناه.

البهائم والوحوش، لكن أحاسيسه هدأت فقط بعدما جامع حواء.

([عبوده زره] 22 ب): قال الحاخام يوحنان (توفي عام 279 م): عندما جامعت الحية حواء، قامت بقذف قذارتها[أ] فيها. وإذا كان هذا ما حصل، فإنه يسري على الإسرءيليين. ولكن فيما يتعلق بالإسرءيليين، فقد توقفت هذه القذارة بعدما وقفوا على جبل سيني، أما فيما يتعلق بالأُميين [جويم]، فإن القذارة لم تتوقف في وسطهم لأنهم لم يتجمعوا على جبل سيني.

([سنهدريون] 105 أ): بلعام (هو) بن باعور [بلعم بن بعور] لأنه كان يجامع البعير [بعور].

([سنهدريون] 105 أ): قال مار بر حاخامنا (حوالي عام 400 م): بلعام جامع حمارته.

([تنحوموء] / تنحوما بوبر [وءرء] 7-9 '11 ب'): كافة حيوانات البراري جامعت نبوخذنصر.

([عبوده زره] 22 ب): لقد وجه سؤال عنهم للفقهاء: وكيف يتصرفون مع الطيور؟ تعال واسمع! قال الحاخام يهوذا (توفي عام 299 م) قال صموئيل (توفي عام 254 م) نقلا عن الحاخام حنينا (حوالي عام 225 م) إنه قال: رأيت أُمّياً يشتري إوزة من السوق، ثم قام بمجامعتها ثم خنقها وشواها وأكلها. وقال كبير الحاخامات إرميا من دفتي: رأيت عربياً اشترى فخذ لحم من السوق ثم عمل فيها حفرة للجماع ثم جامعها، وبعدها قام بشيها وأكلها.

*** لكن رغم الافتخار بانه لا مكان بين اليهود للممارسات الجنسية الأغيارية، إلا ان احكام الحلاكا توضح بان الوضع كان على نقيض ذلك.**

(نبوءة العرافة 3، 594-5): وبين كل الشعوب، فإنهم {اليهود} يعملون على المحافظة على طهارة مجتمعهم ولا يقيمون علاقات أغيارية مع الأحداث.

([قدوشين] 82 أ برايتا): قيل للحاخام يهوذا (حوالي عام 150 م): اليهود غير مشكوك فيهم لا بسبب جماع الرجال، ولا بسبب جماع الحيوانات. . . .لكن نقرأ في ([قدوشين] / زواج 4، 14): قال الحاخام يهوذا (حوالي عام 150 م): محظور على رجلين أن يناما تحت غطاء واحد؛ الفقهاء سمحوا بذلك.

([قدوشين] / كُتَيِّب 5، 10 '343'): تعليقا على النص السابق 'لأن اليهود غير مشكوك فيهم بسبب ذلك.'

أ المقصود هنا ليس الخطيئة وإنما جماع الحيوان. . . .أو غير ذلك؟

([سكه] / كُوخ 29 أ برايتا): الشمس ستضرب {ستكسف} لأربعة أسباب: لرئيس محكمة توفي ولم يحزن عليه بشكل صحيح؛ بسبب فتاة مخطوبة صرخت في المدينة ولم تجد منقذاً – قارن سفر التثنية (22:23-24)؛ بسبب اللواط؛ وبسبب أخوين سفك دمهما معاً.

([بركوت] 9، 13ج '42' / تلمود فلسطيني): ما سبب الزلازل التي تضرب الأرض؟ قال الحاخام أحا (حوالي عام 320 م): بسبب خطيئة اللواط. قال يهوه: لقد أثرت قضيبك بسبب شيء ليس لك، ولهذا فإني سأعمل على هز الأرض.

([سنهدريون] 7، 4): التالين سيتم رجمهم: من يجامع. . . .رجلاً.

([كريتوت][أ] 1، 1): في التوراة 36 حالة تعاقب بالقتل {القتل في حالة حدوث الجرم قصداً أو دون إنذار}: مجامعة الرجال.

([سفرء] 20، 13 '369 أ'): ((والرجل الذي يجامع ذكرا مضاجعات المرأة فكلاهما [ارتكبا] عيبا، موتا يموتان، ودمهما عليهما))[ب] – سفر اللاويين (13:20).

ويلاحظ هنا أن النص الأصلي، وعلى عكس الترجمة العربية وغيرها، يشير بصيغة المثنى إلى مضاجعة المرأة [مشكبي ءشه] بما يعني أن حاخامات اليهودية كانوا على دراية بوجود طريقتين لمضاجعة الأنثى [كدركه، شلء كدركه]، وأنه لا اعتراض لهم على ذلك. كما ويلاحظ أن النص يتحدث عن 'رجل [ءيش]' بما يستثني الأحداث المحدد بأن عمرهم لم يزد على تسع سنوات.

قال الحاخام يشمعيل (توفي عام 135 م): أنظر، هذا 'النص' يريد يعلمنا 'أن اللواط يعاقب عليه'. . . .(وأن مضاجعة المرأة محظور)؛ 'موتا يموتان' رجماً. أنت تريد القول 'رجماً'، وليس بأي من الطرق [الأخرى] للقتل المذكورة في التوراة؟ يقول الكتاب معلما: 'دمهما عليهما' [دميهم بم]، وكما مذكور أيضاً – في سفر اللاويين 27:20 – 'دمهما عليهما' عبر الرجم كطريقة القتل، يكون العقاب هنا أيضاً القتل رجماً. لقد سمعنا بالعقوبة، لكننا لم نسمع {في الكتاب} بالتحذير. الكتاب يقول هاديا: ((لا تضاجع الذكر مضاجعة النساء)) – سفر اللاويين 22:18. وهنا لا أرى سوى تحذير بخصوص المتضاجعين، بخصوص من يسمح بمضاجعته، ومن أين هذا؟ يقول الكتاب

أ أو (طَرْد).

ب في الترجمة العربية ((وإن جامع أحد ذكرا مضاجعة المرأة فكلاهما فعلا أمراً معيبا؛ فليُقتَلا ودمهما على رأسيهما)).

معلماً: ((لا يكن من بني إسرءيل عاهرات مكرسات 'لممارسة الدعارة المقدسة في المعبد'))؛ وبالإضافة إلى ذلك قيل: ((ووجد أيضاً عاهرات مكرسات في أرضهم)) - سفر الملوك الأوَّل (14:24). قال الحاخام عقيبة (توفي عام 135 للميلاد): 'ومع الرجل لا تضاجع [الء تكشب] بنفس طرق مضاجعة النساء' - أنظر سفر اللاويين (18:22)، وقُرِيء النص على أن المقصود هنا 'لا تُضَاجَع. . . .'، أي 'لا تُضَاجَع. . .'.

(وصية لاوي 17): في الأسبوع السابع (الذي سيلحقه الزمن المسيحاني) سيأتي الكهنة، عباد أَصْنَام، مثيرو الاضطرابات، الطامعون، المغرورون والماجنون، الملحدون، عشاق اللذة، مجامعو الأولاد ومجامعو الحيوانات.

(وصية نفتالي 4): هذا ما أقوله لكم، يا أولادي، لأني قرأته في كتاب حنوك المقدس، بأنكم أيضاً سترتدون عن الرب بأن تتحولوا للأخذ بكل مساوئ الكفار وبأنكم سترتكبون كل آثام سدوم.

(وصية بنيامين 9): {أنا بنيامين} أعتقد، اعتماداً على كلمات حنوك الصديق، بأنه لن تحدث أعمال طيبة في وسطكم. إنكم ستقومون تحديدا بممارسة العهر مثل سدوم.

([سنهدريون] 6، 23 ج 4 / تلمود فلسطيني): بينما كان الحاخام يهوذا بن فاصي يصعد إلى شرفة المدراس رأى رجلين يتجامعان. فقالوا له: يا حاخام، تذكر بأنك واحد ونحن اثنان {أي أن شهادتهما مقبولة وشهادته مرفوضة في المقابل}.

*** لكنها تحظر جماع الأطفال الذين يتجاوز سنهم اكثر من تسع سنين فقط.**

([سنهدريون] 10، 2 '430'): من يضاجع ذكراً يبلغ من العمر تسع سنوات ويوماً يكون مستحقاً للرجم!

هذا لا يعني سوى عدم جواز عقاب من جامع طفلا ذكر لم يزد عمره على تسع سنوات.

ز) الموقف من الأمّيين في الزمن المسيحاني

*** الزمان المسيحاني يعني مرحلة جديدة لأنه حينئذ ستلتهم جهنم الأميين.**

(**سفر حنوك 63،10؛ 90،18، 26-27؛ 91،9 / النسخة الحبشية**): سيتم التخلص من كافة صورهم، وستأكل النيران معابدهم وستتم إزالتها من كل أنحاء المعمورة، وسيلقى بهم {الكفار} في سعير جهنم، وسيهلكون بغضب أمام المحكمة الأخيرة.

(**سفر حنوك 56،8 / النسخة الحبشية**): في ذلك اليوم سيتفجر {يهوه} ثأراً؛ وسَيُلقي بهم {بالأُميين} في الدرك الأسفل، وسقوطهم سيكون نهائياً. وسيقوم عالم الأموات بإبعاد المذنبين من أمام المختارين.

(**[برءشيت ربء] 20 '13 ب'**): قال الحاخام لاوي (حوالي عام 300 للميلاد): في المستقبل {المسيحاني} سيمسك يهوه بالأُميين وسيلقي بهم في جهنم. وسيقول لهم: 'لماذا أسأتم لأبنائي [لليهود]'؟

فسيجيبونه: 'لقد جاء منهم ومن وسطهم أفراد، واحداً تلو الآخر، ليشهروا بهم'. وعندها سيقوم يهوه بالقبض عليهم وسيلقي بهم في جهنم.

(**[تنحومء سميني] 10 '14 ب'**): ((ينظر 'يهوه' فيرتعد أُمّيون[أ])) - سفر حبقوق 6:3. ماذا يعني 'يرتعد'؟ قال الحاخام أحا (حوالي عام 320 للميلاد): 'جعلهم يقفزون إلى جهنم'.

(**[مدرش تهليم] 104 / 18 '223 أ'**): ((تشرق الشمس فتنصرف، وتعود لتربض في مآويها)) - أنظر المزامير (104: 22). 'عندما تشرق شمس المسيح'، تنصرف شعوب العالم؛ 'وتعود لتربض في مآويها'، فأين تذهب {شعوب العالم - أي الأُميين}؟ تذهب إلى جهنم.

*** أدوات إبادة الأمّيين الأخرى.**

(**ترجوم أورشليمي 1 تكوين 49،11**): ما أجمل الملك، المسيح، الذي سيأتي من بيت يهوذا. يربط خاصرته وينقض ويرتب الصفوف ضد أعدائه ويقضي على الملوك ومعهم جيوشهم.

(**[تنحومء صو] 4 '8 أ'**): 'وتبقى المحرقة على المذبح'، والمقصود بالمحرقة، أي الأضحية المعدة للحرق على المذبح، هو مملكة الفسق، أي الإمبراطورية الرومانية، وكما هو مسجل: ((فلو حلقت كالنسر وجعلت عشك بين

أ في الترجمة العربية (الأمم).

الكواكب. . . .)) – سفر عوبديا 4، وستحكم النار عليهم وذلك كما هو مسجل: ((وكنت أرى وأسمع صوت الأقوال العظيمة التي ينطق بها القرن، إلى أن قتل الحيوان الرابع وباد. وتكلم يهوه وقال: 'ويكون بيت يعقوب وبيت يوسف لهيب نار، وبيت عيسو ''الإمبراطورية الرومانية'' قشاً، فيلتهبون وتأكلهم النار ولا يبقى منهم شريد لأن يهوه تكلم')) – سفر عوبديا (18). وبماذا تكلم [يهوه] عبر موسى؟ ((وتبقى المحرقة على المذبح)). وقيل بعدها: ((ويصعد المحررون على جبل صهيون ليدينوا جبل عيسو[أ] ويكون المُلك ليهوه)) – سفر عوبديا 21.

(**[فسيقتء] 67 ب**): قال الحاخام لاوي (حوالي عام 300 م) نقلاً عن الحاخام حما بن حنينا (حوالي عام 260 للميلاد) إنه قال: من ثُئِر منه في الماضي فسيثأر منه مستقبلاً؛ مثلما عوقبت مصر بالدم، فستعاقب أيضاً أدوم {الإمبراطورية الرومانية}، وذلك كما هو مسجل: ((وأصنع عجائب في السماء وعلى الأرض، دما ونارا وأعمدة دخان)) – سفر يوئيل 3:3 . . . . ومثلما عاقبت مصر بالوباء، فسأعاقب أيضاً أدوم {الإمبراطورية الرومانية}، وذلك كما هو مسجل: ((وأُدِينُكَ بالوباء والدم. . . .)) – سفر حزقيال (38:22).

(**[تعنيت] 3، 1 '218'**): قال الحاخام يسي (حوالي عام 150 للميلاد): سوف لن يأتي بفيضان ماء، ولكنه سيأتي بفيضان وباء على كل شعوب العالم في أيام المسيح.

(**[مدرش تهليم] 97 / 1 '211 ب'**): ((يهوه يملك 'بدأ العهد المسيحاني'، فلتبتهج الأرض، ولتفرح الجزر الكثيرة)) – المزامير (97:1)؛ ثم يأتي ليحارب شعوب العالم. . . . .((النار تنطلق أمامه وتحرق من حوله الأعداء)) – سفر المزامير 97:3، وهذا مصير شعوب العالم.

(**[فسيقتء] / 5 أ**): أوَّلَ الحاخام عزاريا (حوالي عام 380 م) قول سفر نشيد الأناشيد 2:10–13 بأن المقصود بالقول: ((فالشتاء عبر وولى. . . .)) ليعني أن المقصود هنا مملكة الفسق {الإمبراطورية الرومانية} التي تغوي البشر؛ والمقصود بالقول: ((والمطر فات وزال. . . .)) هو العبودية؛ . . . .والمقصود بالقول: ((وآن أوان الغناء [زمير])) بأنه جاء زمن الغرل لِتُقطَع {أي أن زمن الغُلف قد مضى} وآن أوان الكفرة لينكسروا: ((ويهوه كسر عصا الأشرار المستبدين)) – سفر إشعيا 14:5. جاء وقت مملكة الشر {الإمبراطورية الرومانية} لتزول من هذا العالم؛ وجاء زمان مملكة السماوات {أي مملكة يهوه} بحيث صار

[أ] أي (الإمبراطورية الرومانية).

واضحاً كما قيل: ((ويكون يهوه ملكا على الأرض كلها)) - زكريا (14 : 9). صوت العدل يسمع في أرضنا، والمقصود بذلك الملك، المسيح لأنه قيل: ((ما أجمل أقدام المبشرين على الحبال. . . .)) - إشعيا (52 : 7). ((التينة أنضجت ثمارها. . . .)) - نشيد الأناشيد (2 .13)؛ قال الحاخام حييا بن أبا (حوالي عام 280 للميلاد): مباشرة قبل قدوم أيام المسيح سيأتي الوباء العظيم، وسيهلك الكفار عبره.

*** الشعوب الوحيدة التي ستبقى عندئذ على قيد الحياة هي التي لم يكن لها اتصال باليهود، أو تلك التي لم تسئ إليهم.**

(**قيامية باروخ 72، 2-4**)[أ]: عندما يحل زمن المسيح، سيتم استدعاء كل الشعوب التي سيبقى بعضها على قيد الحياة وسيتم إفناء الباقين. الشعوب التي ستبقى على قيد الحياة هي التي لم يكن لها اتصال بإسرءيل ولم تسىء إلى نسل يعقوب. والسبب أنها ستكون خادمة لليهود. أما تلك الشعوب التي حكمت اليهود أو كان لها اتصال بها فسيتم تسليمها لحد السيف.

((فسيقتء ربءتي] 1 '2 أ'): ((كل بشر سيأتي ليسجد أمامي)) - سفر إشعيا 66 : 23. 'كل بشر'، وهل سيأتي كفار [عقوم] أيضاً؟ ليس كلهم، فقط الذين لم يستعبدوا إسرءيل، سيقبل المسيح بهم.

*** كافة الشعوب الباقية ستمجد المسيح وستخضع له، وستكون اورشليم عاصمة العالم.**

(**مزامير سليمان 17، 30-31**): وسيضع {المسيح} كافة الأُميين تحت سلطته ليخدموه، وسيعلن يهوه في كافة أنحاء المعمورة وستصير أورشليم طاهرة وسيجعلها مقدسة، تماما كما كانت في البداية بحيث أن الشعوب ستأتي من أقصى البلاد لترى عظمته، وستحضر معها كهدية أبناءهم {اليهود} المبعدين {الذين سُبِيُوا}، وليروا جلاله الذي يجمعها بجلال يهوه.

((**مدرش قهلت] / مدراس سفر جامعة 2، 8 '13 ب'**): الحاخام ناثان (حوالي عام 160 م) قال: في الزمان الآتي {أي في الزمان المسيحاني}، ستكون كافة شعوب الأرض عبيداً لليهود، وذلك كما قال إشعيا: ((الأُميون يرعون أغنامكم ويكونون فلاحيكم وكراميكم)) - قارن إشعيا (61 : 5).

((**فسيقتء ربءتي] 36 '162 ب'**): في تلك الساعة {التي يظهر فيها المسيح

أ نحن لا نتفق مع كاتب المؤلف المرجع في أن هذا وغيره من أسفار الأبوكريفا تعود للتلموديين، ونرى، وكما أسلفنا، أنها نتاج مختلف الملل اليهوية التي عاشت في فلسطين وغيرها، حتى بعد ولادة اليهودية. لكننا أبقينا على هذه النصوص لنسمح للقارئ بالإطلاع على المسألة.

للشعوب}، يظهر يهوه نور الملك، المسيح واليهود، وتكون كافة شعوب الأرض في كسوف وظلمة. وسيذهب كل الأُمّيين وراء نور المسيح، وذلك كما قيل: ((ستسير الأمم في نورك والملوك في ضياء إشراقك)) (إشعيا 60: 3). وسيأتون ليلعقوا التراب من على قدمي المسيح وذلك كما قيل: ((وعلى وجوههم يسجدون لك ويلحسون غبار قدميك)) (إشعيا 49: 23). وسيأتون جميعا وسيسقطون خاضعين على وجوههم أمام المسيح وأمام اليهود وسيقولون لهم: عبيداً لكم نريد أن نكون. وسيكون لكل يهودي واحد 2800 عبد منهم فقد قيل: ((. . . .في تلك الأيام يمسك عشرة رجال من الأُمّيين، على اختلاف ألسنتهم، بطرف ثوب رجل واحد من يهوذا. . . .)) - زكريا (8: 23).

*** وسيتم تنفيذ إرادة إله اليهود بكلمة من مسيحه.**

(**[مدرش تهليم] 21 / 3 '90 أ'**): ((وما رَفَضت طلب شفتيه)) - سفر مزامير 21: 3. فهو (المسيح) يقرّر وكلماته تصير.

*** وستظهر قسوته بانه لن يسمح بان يعيش غرباء على أرض اليهود في 'أرض الميعاد'.**

(**مزامير سليمان 17: 22، 28**): حزموه {المسيح} بالقوة حتى . . . .يُطَهِّر أورشليم من الكفار. . . .ولن يسمح للكفر بأن يبقى في وسطها. . . .ومن غير المسموح لا لمعتنق ولا لغريب أن يعيش في وسطهم {أي وسط اليهود في «أرض الميعاد»}.

(**[ببء قمء] 75 ب**): ماذا يعني إشعيا 4: 5 القائل: ((. . . .وعلى المحتفلين هناك. . . .))؟ ربا (توفي عام 330 للميلاد) قال: الحاخام يوحنان (توفي عام 279 للميلاد) قال: أورشليم القادمة {في أيام المسيح} لن تكون مثل أورشليم هذه الأيام. في أورشليم هذه يذهب إليها كل من أراد، ولكن إلى أورشليم الآتية لن يذهب إلا من دعي إليها. . . .

*** وستضحي الشعوب التي سمح لها البقاء على قيد الحياة خادمة لليهود، وستدفع جزية لهم!**

(**[سنهدريون] 91 ب**): قال علاً (حوالي عام 280 م): سيمسح يهوه الدموع من على جميع الوجوه - قارن إشعيا (25: 8) القائل ((ويبيد سيدي يهوه الموت إلى الأبد ويمسح الدموع عن جميع الوجوه، وينزع عار شعبه عن كل الأرض، لأن يهوه تكلم))؛ ومكتوب أيضاً وسيموت الطفل عندما يبلغ من العمر مائة عام، ولن يكون هناك طفل يموت بعد أيام - هذا هو الفهم التلمودي لإشعيا 65: 20 القائل ((ولن يكون هناك طفل يموت بعد أيام ولا شيخ يستكمل أيامه وهي مائة سنة، فإن مات قبل ذلك، يكون خاطئا وملعونا)). الاستشهاد الأول ينفي وجود موت في الزمان المسيحاني والثاني يشترطه؛ لكن لا تناقض هنا: فالمقصود في

الأول هم اليهود وفي الثاني الأُمّيون. ولكن ماذا يريد الأُميّون؟ {المفترض أنهم سيبادون في الزمان المسيحاني} المقصود هنا بقاياهم. . . .

(مدرش ءيكه 2، 8 '13'): الحاخام ناثان (حوالي عام 160 للميلاد) قال: . . . شعوب العالم ستكون في المستقبل {المسيحاني} عبدة لليهود وذلك كما هو مكتوب ((الأجانب يرعون غنمكم ويكونون فلاحيكم وكراميكم)) - إشعيا 61: 5.

(ترجوم إشعيا 16، 1): وسيدفعون جزية لمسيح اليهود الذي ستكون له سطوة على كل سكان الصحراء . . .

*** المسيح الآتي محرر لكل العالم حيث سيبجل كنور الشعوب التي ستتجمع حوله كلواء.**

(عزرا 31: 25-26): عندما ترى شخصاً يصعد من قلب البحر فهو الذي كنت تنتظره من زمن طويل والذي سيكون عبره خلاص الخلق {أي إنه المسيح}، وسيقوم بخلق نظام جديد لمن تبقى {من البشر}.

([مدرش تهليم] 72 / 5 '163 ب'): وكما تشع الشمس والقمر في هذا العالم، سيشع الصّدّيقون في العالم الآتي {أي الزمان المسيحاني}، وكما هو مكتوب: ((فتسير الأمم في نورك والملوك في ضياء إشراقك)) - إشعيا (60: 3).

([تنحومء ويحي] 57 أ): وستطيعه الشعوب - قارن سفر التكوين (49: 10)؛ وهو {المسيح} الذي ستتجمع عنده الأمم، وذلك كما قيل إنه في ذلك اليوم سيرتفع أصل يسي راية للأُميين، وستطلبه الأمم ويكون موطنه مجيداً - قارن سفر إشعيا (11: 10).

([تنحومء ويحي] 57 ب): وستطيعه الشعوب - قارن سفر التكوين (49: 10)؛ وسيثلم أسنان الشعوب ذلك أنه قيل: إنهم {الأُميون} سيضعون أيديهم على أفواههم وتصاب آذانهم بالصمم - قارن سفر ملاخي (7: 16).

*** وسيقود العالم للغفارة والكفار للتراجع، وسيكون قاضياً، وسينقذ الذين يقبلون بالحق.**

([مدرش شير هشيريم] 7، 5 '127 ب'): كلمات يهوه عن أرض حدراخ [حدرك]. . . {هذا هو الفهم التلمودي لنص سفر زكريا 9: 1 القائل - وفق الفهم التقليدي ((كلام موحى من يهوه إلى النبي في أرض حدراخ)). حدراخ - هذا هو الملك، هو المسيح والذي سيقود جميع من في العالم للغفران. . . }

(سفر طوبيا[أ] 14، 6-7): كل الكفار سيهتدون إلى الحقيقة وسيخافون الرب

أ المعترف به في الكنيسة الكاثوليكية فقط ويعتبر من الأبوكريفا في اليهودية وبقية الكنائس المسيحية.

السيد وسيدفنون أصنامهم؛ وكل الكفار سيباركون يهوه وسيشكره شعبه ويهوه سيرفع من مقام شعبه.

(وصية يهوذا 24): وسيضيء صولجان مملكتي ومن جذركم {المقصود هنا سبط يهوذا} سيقوم برعم {أي المسيح}. ومنه سيظهر صولجان العدل للكافرين، ليحكم ولينقذ كل من ينادي يهوه. . . .

*** وسيتجمع الأمّيّون حوله ويصيرون مهتدين، وسيخدمونه، وإن بدافع خوف.**

([عبوده زره] 3 ب): قال الحاخام يوسي (حوالي عام 150 للميلاد) في المستقبل {المسيحاني} ستأتي شعوب العالم لتطلب القبول بها كمعتنقة.

([بمدبر ربء] 1 '135 ج'): (الحاخام يهوشع بن لاوي - حوالي عام 250 للميلاد) قال: في الزمان الآتي {أي في الزمان المسيحاني}، عندما ترى شعوب الأرض علاقة يهوه باليهود، فإنها ستأتي لتنضم إليهم - انظر سفر زكريا (8: 23) القائل ((. . .ويقولون له: 'نذهب معكم، فنحن سمعنا أن ألهان [ءلوهيم] معكم')).

(سفر طوبيا 13، 11): ستأتي الكثير من الشعوب من أقاصي البلاد إلى اسم يهوه ربنا حاملة الهدايا في أيديها، هدايا لملك السماوات. وسيباركون اسمه جيلا بعد جيل.

2) طبقات اليهود

(**[قدوشين] 4: 1-3**): عشر طبقات من العائلات أتت من بابل: الكهنة، اللاويون، الإسرءيليون، العاديون (أي أبناء الكهنة من زواج بامرأة محظورة)، المعتنقون، المعتوقون، أولاد الزنا،[نتنين] (أولاد الجبعونيين المشار إليهم في سفر يشوع (9: 3-5)، اللقطاء.[أ] الكهنة واللاويون والإسرءيليون مسموح لهم أن يتزوجوا من بعضهم بعضا؛ المعتنقون، المعتوقون، أولاد الزنا، [نتنين]، اللقطاء والعاديون مسموح لهم الزواج من بعضهم بعضا. اللقيط هو كل من يعرف أمه لكن لا يعرف والده؛ ومن لا يعرف أياً من والديه. وكل من غير مسموح لهم بالدخول إلى الجماعة (التهود) يسمح لهم بالزواج من بعضهم بعضا.

أ التلمود يرى بوجود صنفين من اللقطاء أولهما من يعرف أمه ولا يعرف أباه، والثاني من لا يعرف أياً منهما.

3) المحرمات

([قدوشين] 3،5 '341'): معتَنِقَة غير مؤهلة للكهانة.

([يبموت] 5،6): قال الفقهاء: ما يفهم بالمفردة [زونه]، أي 'عاهرة'؟ فقط معتنقة أو معتوقة وامرأة عوشرت جنسيا دون زواج؟ أنظر سفر اللاويين (12:7) القائل: ((. . . بامرأة زانية أو مدنسة فُضَّت بكارتها، أو مطلقة من بعلها، لا يتزوجها الكاهن، لأن الكاهن مكرس لإلهه)).

([يبموت] 9،8 ب '29' / تلمود فلسطيني): عندما يوجد كاهن لا اعتراض على أصله، فسيكون من الكبائر أن يتزوج من معتنقة.

([قدوشين] 66،4 أ '10' / تلمود فلسطيني): عُلِّمَ باسم الحاخام شمعون (حوالي عام 150 م) التالي: إذا اعتنقت مؤمنة اليهودية ولم يكن عمرها قد بلغ حينذاك ثلاث سنوات ويوماً واحداً، فإنها تكون مؤهلة للكهانة. ولماذا؟ لأنه قيل: ((وأما الإناث من الأطفال والنساء اللواتي لم يضاجعن رجلا يبقين على قيد الحياة[أ])) - سفر العدد (31:18). وفنحاص {الكاهن} كان منهم {ولذا وجب عدم قتله}. وماذا يفعل الحاخامات {الذين لا يتفقون مع الحاخام شمعون} مع هذا النص؟ {يؤولونه ليعني} ' فأبقوهن على قيد الحياة لكم ليخدموكم كعبيد وكإماء' {ولكن ليس كزوجات}.

وعلى هذا يكون محرما على الكهنة الزواج من «الطبقات» التالية:

ا) محرم زواج الكهنة من أعضاء الطبقات 4-10.

ب) محرم زواج اللاويين واليهود من كلا الجنسين مع الطبقات 7-10.

ج) محرم زواج الكهنة من الأرمل، المطلقة [حلله] والمدنسة [زونه] التي فُضَّت بكارتها[ب] - أنظر سفر اللاويين (14:21). والمقصود بالمطلقة [حلله] الطبقة الرابعة. المقصود بالأرمل ليس المرأة التي توفي زوجها فحسب، وإنما توسع ليعني أيضاً المخطوبة التي فقدت خطيبها.

د) محرم زواج الكاهن من مطلقة [حلله، زونه] - أنظر سفر اللاويين (12:7). والمقصود كما هو وراد في (ج). ومنع زواج الكاهن بأرملٍ مارست طقس خلع الحذاء.

أ في الترجمة العربية ((. . . . فاستبقوهن لكم)).

ب حصر النص التلمودي ([يبموت] / زوجة الأخ 4،6): المقصود بالمصطلح 'عذراء' ليعني المرأة المسموح للكاهن الزواج بها وهي [نعره] ولكن ليس [بجرت] أي 'عانس'، وليس أي [نعره]، حتى تلك التي فقدت عذريتها بسبب حادث ما.

كما ومنع على الكاهن الزواج بامرأة عاقر [ءيلونيت]، إلا إذا كان متزوجاً وعنده أولاد.

هـ) محرم على الكاهن الزواج من أقارب اللاويين المذكورين في سفر اللاويين (18: 6-18)؛ وهم يعتبرون محرمين بسبب القرابة الدموية.

وتم أحيانا توسيع دائرة هذه القائمة درجة إلى أعلى وأخرى إلى الأسفل. وقد أطلق على هذا التقييد الجديد اسم '[ءيصور] 'بالسامك' [مصوح]'، بمعنى 'قانون تحريم' حاخامي، بينما عرف التحريم الآخر (ء - د) باسم [ءيصور قدوشه]، أي 'تحريم قدسي'.

و) الزواج من المختونين وفق قول سفر التثنية (23: 2) الذي يشير إلى (جماعة المؤمنين بالرب)،[أ] لكن مسموح للمختونين الزواج من معتنقات ومعتوقات لأنهن لم يعتبرن من بني إسرءيل، أي يهوديات، وفق سفر التثنية (23: 2).

ز) محرم الزواج من غير اليهوديات وفق نص سفر التثنية (7: 1) الذي يشير إلى سبعة شعوب هم الحثيون والجرجاشيون والأموريون والكنعانيون والفرزيون والحويون واليبوسيون، وكذلك وفق حصر سفر التثنية 23: 8-9 - أنظر أيضاً (يبموت 8، 3) أعلاه الذي يحرم الزواج وبشكل مطلق من العمونيين والمؤابيين رغم اعتناقهم اليهودية، لكن من المسموح الزواج بنسائهن فور اعتناقهن اليهودية. كما منع الزواج من المصريين الأدوميين، لكنه حصر في ثلاثة أجيال - وهذا ينطبق على الرجال والنساء.[ب]

أ انظر عن هذه الجماعة من المؤمنين الموحدين في قسم سابق من المؤلف.

ب انظر موقف اليهودية من الأُميين.

4) أنواع التحريم

((هنيئا لكم إذا أبغضكم الناس وطردوكم وعيروكم ونبذوكم نبذ الأشرار من أجل ابن الإنسان)) ـ إنجيل لوقا (6 : 22).

((سيطردونكم من المجامع، بل تجيء ساعة يظن فيها من يقتلكم أنه يؤدي فريضة الرب)) ـ إنجيل يوحنا (16 : 2).

([بباء قمء] **117** أ): اختلف شخصان على شبكة. قال أحدهما: 'هذه ملكي'، وقال الآخر: 'هذه ملكي'. فقام أحدهما وسلمها إلى أحد مسؤولي الملك. قال أبيا (توفي عام 338/ 339 م): ربما قال: عندما أسلمها فإنني أسلم ما يخصني. فرد عليه حاخامنا (توفي عام 352 م): هل يعتمد الأمر عليه؟ {هل هذا مسموح}. وأبعد من ذلك فقد قال حاخامنا يفرض عليه التحريم حتى يحضرها ويمثل أمام محكمة (يهودية). . . .

وقد وجد نوعان من التحريم [حرم] يسبقها ((الإنذار) [نزيفه])، وهو يمكن أن يلقى به إما من قبل شخص على آخر، أو من الشخص على نفسه. وفترة (الإنذار) هي سبعة أيام وفق التعاليم التلمودية الفلسطينية، ويومٌ واحدٌ وفق التعاليم التلمودية البابلية. وإذا كان مطلق الإنذار [ناسيء]، أي رئيس، فمدته ثلاثون يوما.

هناك نوعان من التحريم:

1) ((العزل) [ندوي]) وهو اسم التحريم البسيط وفق تعاليم تلمود فلسطين، وعرف في بابل باسم [شمتء] بمعنى 'العزل'، ويمكن لأي شخص أن يلقي به ولا يرفع إلا من قبله.

2) ((الميت) [شم ميتء]) بمعنى 'هناك الموت'، أي إعلان الشخص أنه ميت وما يرتبط بذلك من نتائج.

وكان التحريم رادعا لأنه اعتبر أسوأ من أية عقوبة أخرى. فتبعات ذلك تعني تحريم الاتصال بالمحروم – باستثناء الزوج والأطفال، وعلى اليهود تجنبه. ورغم أنه لم يمنع الحديث معه أو إقامة علاقات تجارية معه، إلا أنه فرض على الجميع أن لا يقتربوا منه أكثر من أربعة أذرع بما عنى أنه من غير الممكن الجلوس معه إلى طاولة. وعلى المحروم التصرف كالشخص في حالة حداد، ويمنع من قص شعره أو غسل ثيابه وعليه السير حافيا ويكون مغطىً. وكان عليه المحافظة على حالة الحداد حتى أيام الأعياد التي كانت ترفع عن الآخرين. وكان مسموحاً له بدخول الهيكل، لكن فقط عبر البوابة

المخصصة للأشخاص فى حالة الحداد. كما كان عليه السير في باحة الهيكل في المنطقة المخصصة بعكس الطريق بما يجعل الجميع يتعرفون إليه.

وقد ذكر التلمود الفلسطيني 24 سبباً لفرض التحريم هي كالتالي:

1. عدم احترام المعلم (الحاخام وتلاميذه).
2. من يتجاهل استدعاء المحكمة.
3. من ينعت الآخر بصفة عبد.
4. من يظهر قلة احترام لكلمات التوراة أو المعلمين.
5. من لا يظهر أمام المحكمة وفق الاستدعاء المحدد.
6. من لا يقبل حكم المحكمة.
7. من يتسبب عمداً في إلحاق الضرر بآخرين.
8. من يبيع أرضه لغير اليهود.
9. من يشهد ضد يهودي أمام محكمة غير يهودية.
10. القصاب ذو أصل كهنوتي الذي لا يخصص قسماً للكهنة.
11. من لا يحتفل بيوم العيد الثاني عند وجوده خارج البلاد.
12. من يقوم بإنجاز عمل بعد ظهر يوم الفصح.
13. من يستخدم اسم يهوه في حالات غير مفيدة، أو يستعمله لقسم كاذب.
14. من يقود الناس لأكل الأضحية خارج القدس.
15. من يقود الناس إلى الإساءة إلى اسم يهوه.
16. من يقوم بعمل حساب النسيء في الخارج.
17. من يستنكر من أعمى.
18. من يعطل الناس عن أداء واجباتهم.
19. القَصَّاب الذي يبيع لحما محرما.
20. القَصَّاب الذي يمنع المعلم تفحص إن كانت سكّينه شرعية.
21. من ينتصب قضيبه بسبب أفكار آثمة.
22. من يُطَلّق زوجه عبر رسالة طلاق.
23. المعلم ذو السمعة السيئة.
24. من يحرم شخصاً ظلماً.

ويضاف إليها مجموعة أخرى منها

* تمسك المعلمين برأي حلاكي رغم أنه رفض بأغلبية الأصوات.
* اتخاذ قرار يخالف الحلاكا.
* إنجاز عمل في موقع يوجد فيه ميت غير مدفون.
* عدم الالتزام بنذر.
* رفع قضية أمام محكمة غير يهودية.
* إلقاء أسئلة سخيفة في المدراس.
* عدم الالتزام بأوامر المعلم.

المراجع

Abertz, R. *Religionsgeschichte Israels in alttestamentlicher Zeit 1&2. Grundrisse zum alten Testament.* Göttingen 1992.

Abraham, A. *Campaignes in Palestine from Alexander the Great.* (Schweich Lectures), 1927.

Ackroyd, P. "Archaeology, Politics, and Religion: The Persian Period." *Iliff Review* 38 (1982) 5-24, 51.

_____. "Two Old Testament Historical Problems of the Early Persian Period." *JNES* 17 (1958) 13-27.

_____. *Studies in the Religious Tradition of the Old Testament.* London 1987.

_____. *The Jewish community in the Persian period.* In W.D. Davies and L. Finkelstein (eds.) *The Cambridge History of Judaism.* Vol. 1: *Introduction: The Persian Period,* Cambridge 1984.

Aharoni, A. *The Land of the Bible.* A Historical Geography. Neukirchen-Vluyn 1983.

Aharoni, Y. "Problems of the Israelite conquest in light of archaeological discoveries." *Antiquity and Survival* 2 (1957) 131-50.

_____. *The Archaeology of the Land of Israel: From the Prehistoric Beginnings to the End of the First Temple Period.* London 1982.

_____. *The Bible Atlas.* Hamburg 1981.

_____. *The Land of the Bible. A Historical Geography.* London 1962.

_____. "The stratification of Israelite Megiddo." *JNES* 31 (1972) 302-11.

Ahitov, S. *Canaanite Toponyms in Ancient Egyptian Documents.* Leiden 1984.

Ahlström, G. W. and Edelman, E. "Merenptah's Israel." *JNES* 44 (1985) 59-61.

Ahlström, G. W. "The origin of Israel in Palestine." *SJOTS* 2 (1991) 19-34.

_____. *The role of archaeological and literary remains in reconstructing Israel's history*. In D. Edelman (ed.) The Fabric of History: Text, Artifact and Israel's Past. Sheffield 1991.

_____. *Who Were the Israeliteso?* Winona Lake 1986.

_____. *The Temple Cult of Jerusalem*. Leiden 1971.

_____. *The History of Ancient Palestine from the Palaeolithic Period to Alexander's Conquest - with a contribution by Gary O. Rollefson, Edited by: Diana Edelman*. JSOT, Supplement Series 146. Sheffield 1993.

Ahroni, R. *Yemenite Jewry: Origins, Culture, and Literature*. Bloomington 1986.

Albrektson, B. *History and the Gods: An Essay on the Idea of Historical Events as Divine Manifestations*. Lund 1967.

Albright, W. F. *The Archaeology of Palestine*. Harmondsworth 1949.

_____. *From the Stone Age to Christianity: Monotheism and the Historical Process*. New York 1957.

_____. *Archaeology, Historical Analogy, and Early Biblical Tradition*. Baton Rouge 1966.

_____. "Why the Near East needs the Jews." *New Palestine* 32 (9) (1942) 12-13.

Alcalay, A. *After Jews and Arabs: Remaking Levantine Culture*. Minneapolis 1993.

Aleksandrov, G. S. "The Role of Aqiba in the Bar Kokhba Rebellion." In J. Neusner, Eliezar ben Hyrcanus 2.428-42. *SJLA* 4. Leiden: E. J. Brill, 1973; and *REJ* 132 (1973) 65-77.

Alfred, J. *Das Alte Testament im Lichte des Alten Orients*. Leipzig 1930.

Allen, W. C. "On the Meaning of PROSELYTOS in the Septuagint." *The Expositor* 10 (1894) 264-275.

Alt, A. *Essays on Old Testament History and Religion*. Oxford 1966.

_____. "Der Stadtstaat Samaria." *Ber. d. Verh. d. Sächs. Ak. Wiss., Lpz., phil.-hist. Kl.*, S. 101-5, 1954

_____. *Der Rhythmus der Geschichte Syriens und Palästinas im Alterum*. In *Kleine Schriften zur Geschichte des Volkes Israel*, Band 3. München 1959.

_____. "Die Rolle Samarias bei der Entstehung des Judentums." In idem,

Kleine Schriften zur Geschichte des Volkes Israel 2.316-37. München 1953. Reprinted from Festschrift Otto Proksch zum 60. Geburtstag. Leipzig1934.

_____. "Die Älteste Schilderung Palästinas im Lichte Neuer Funde." *PJ* 37 (1941) 19-49

Alter, R. "The Masada complex." *Commentary* 56 (1973) 19-24.

_____. *The Art of Biblical Narrative*. London 1982.

Altheim, F. & Stiel, R. *Die Araber in der alten Welt*. Berlin 1964-69.

Altheim, F. *Christentum am Roten Meer*. Berlin 1971-73.

Anderson, B. *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*. London 1991.

Applebaum, S. "The Zealots: The Case for Revaluation." *JRS* 61 (1971) 155-70.

_____. "Notes on the Jewish Revolt under Trajan." *JJS* 2 (1950/51) 155-70.

Arav, R. *Hellenistic Palestine: Settlement Patterns and City Planing, 337-31 B.C.E.* British Archaeological Reports International Series 485. Oxford: BAR 1989.

Archi, A. "Notes on Eblaite Geography." I + II: *Studi Eblaiti* 2 (1980) 1-16; 4 (1981) 1-24.

Arnold, P. M. *Gibeah: the Search for a Biblical City*. JSOT, 1990.

Asad, T. "Anthropological text and ideological problems: an analysis of Cohen on Arab villages in Israel." *Economy and Society* 4 (1975) 251-82.

_____. *Geneaologies of Religion: Discipline and Reasons of Power in Christianity and Islam*. Baltimore 1993.

_____. (ed.) *Anthropology and the Colonial Encounter*. London 1973.

Ash, M. William Wallace and Robert the Bruce, *The life and death of a national myth*. In R. Samuel and P. Thomson (eds.) *The Myths We Live By*. London 1990.

Astour, M. "The origin of the terms 'CANAAN,' 'PHOENICIANS,' and 'PURPLE'." *JNES* 24 (1965) 346-47.

Attridge, H. W. and Oden, R.A. "Philo of Byblos: The Phoenician History." *CBQMS* 9, Washington 1981.

Attridge, H.W. "Josephus and His Works." *JWSTP* (1984) 185-232.

Aune, D. E. "Magic in Early Christianity." *ANRW* 2 (1980) 23.2.107-57.

Austen, M. M *The Hellenistic World from Alexander to the Roman Conquest: A Selection of Ancient Sources in Translation.* Cambridge 1981.

Avigad, N. *Discovering Jerusalem.* New York 1980.

Avi-Yonah, M. *Geschichte der Juden im Zeitalter des Talmud.* Berlin 1962.

_____. *The Holy Land from the Persian to the Arab Conquests (536 B.C. to A.D. 640): A Historical Geography.* Grand Rapids 1966.

Axenfeld, K. *Die jüdische Propaganda als Vorläuferin und Wegbereiterin der urchristlichen Mission.* Festschrift zum 70. Geburtstag Gustav Warneck, 1904.

Bagnall R. S. *The Administration of the Ptolmaic Pocessions Outside Egypt.* CSCT 4. Leiden 1976.

Baldensperger, W. *Das spätere Judentum als Vorstufe des Christentums.* Giessen 1900.

Baly, D. *The Geography of the Bible.* Guildford 1974.

Baly, D. *The geography of Palestine and the Levant in relation to its history.* In W. D. Davies and L. Finkelstein, L. (eds.) *The Cambridge History of Judaism. Vol. 1: Introduction: The Persian Period.* Cambridge 1984.

Bamberger, R. J. *Proselytism in the Talmudic Period.* Cincinnati 1939.

_____. "Proselytes." *UJE* 9 (1948) 1-3.

Bar-Kokhba, B. *The Seleucid Army: Organization and Tactics in the Great Campaigns.* Cambridge 1976.

Barnes, T. D. "The Date of Herod's Death." *JTS* 19 (1968) 204-9.

Bartlett, J. R. "From Edomites to Nabateans: a study in continuity." *PEQ* 111 (1979).

Barton, G. A. "Circumcision." (Semitic). *ERE* 3, 679-680.

Baumann, U. *Rom und die Juden.* Frankfurt 1986.

Baumgarten, A. I. "The Name of the Pharisee." *JBL* 102 (1983) 411-28.

Baumgarten J. M. "Exclusions from the Temple." *JJS* 33 (1982).

Beer, G. "Iturae." In *PW.*

Bell, H. I. *Jews and Christians in Egypt.* Oxford 1924.

_____ . *Juden und Griechen im Römischen Alexandria.* Beihefte zum Alten Orient. Heft 9. Leipzig, 1926.

Bellah, R. N. *New religious consciousness and the crisis in modernity.* In C.Y.

Glock and R.N. Bellah (eds.) *The New Religious Consciousness.* Berkeley1976.

Berger, H. *Geschichte der Wissenschaftlischer Erdkunde der Griechen.* Leipzig 1903.

Berman, D. "Hasidim in Rabbinic Traditions." *SBLSP*, edited by P. J. Achtemeier, 15-33. Missoula 1979.

Bermant Ch. & Weitymanm M. *Ebla. Neu entdeckte Zivilisation im Alten Orient.* Frankfurt am Main, 1979.

Bernal, M. *Black Athena: The Afroasiatic Roots of Classical Civilization.* New Brunswick 1987.

_____. *Cadmean Letters - The Transmission of the Alphabet.* Eisenbrauns 1990.

Bernhardt, K.-H. "Moab." *ZDPV* 76 (1960) 136-158.

Berofsky, R. *Making History. Pukapuka and Anthropological Constructions of Knowledge.* Cambridge 1987.

Bertholet, A. *Die Stellung der Israeliten und der Juden zu den Fremden.* Leipzig 1896.

Berve *Das Alexanderreich auf prospographischer Grundlage* (I, II.) New York 1973.

Bhabha, H. (ed.) *Nation and Narration.* London 1990.

Bialoblocki, S. *Die Beziehungen des Judentums zu proselyten und Proselytentum.* Berlin 1930.

Biblisch-Historisches Handwörterbuch IV (1979) Sonderdruck. Göttingen 1981.

Bickermann, E. J. *Die Makkabäer.* Berlin 1935.

_____. *The God of the Maccabees, Studies on the the Meaning and Origin of the Maccabean Revolt.* SJLA 32 Leiden 1979.

Bilabel, F. *Geschichte Vorderasien.* Heidelberg 1927.

Bilde, P. "The Roman Emperor Gaius (Caligula)'s Attempt to Erect His Statute in the Temple of Jerusalem." *Studia Theological* 32 (1978) 67-93.

Strack, H. & Billerbeck, P. *Kommentar zum Neuen Testamrnt Aus Talmud und Midrasch.* München 1924 (reprint 1986).

Bimson, J. "The origins of Israel in Canaan: an examination of recent theories." *Themelios* 15 (1989) 4-15.

_____. "Merenptah's Israel and recent theories of Israelite origins." *JSOT* 49 (1991) 3-29.

Bin Gorion, M. J. "Die Beschneidung am Berge Garizim." *Sinai und Garizim.* (1926) 437-470.

Black, M. *Judas of Galilee and Josephus's 'Fourth Philosophy'* In *Josephus-Studie: Untersuchungen zu Josephus, dem Antiken Judentum und dem Neuen Testament*, Otto Michel zum 70 Geburtstag gewidmet, edited by O. Betz, et al., 54.54. Göttingen.

Bloch, M. *The Historian's Craft.* Manchester 1954.

Boettger, G. *Topographisch-historisches Lexikon zu den Schriften des Josephus.* Leipzig 1879, Amesterdam, 1966.

Bohannan, P. *Concepts of time among the Tiv of Nigeria.* In J. Middleton (ed.) *Myths and Cosmos. Readings in Mythology and Symbolism.* Austin 1967.

Bokser, Ben Zion *Pharisaic Judaism.* New York 1935.

Bond, G.C. and Gilliam, A. *Social Construction of the Past. Representation as Power.* London 1994.

Borger, R. *Handbuch der Keilschriftliteratur.* Berlin 1975.

Bousset, W. H. Greßmann (hrsg.) *Die Religion des Judentums im späthellenistischen Zeitalter.* Tübingen 1964.

Bowersock, G. W. *Roman Arabia.* Cambridge 1983.

Bowman, J. *Samaritan Documents relating to Their History, Religion and Life.* Pittburgh Original Texts and Translations 2. Pittsburgh: Pickwick 1977.

_____. *Transcript of the Original Text of the Samaritan Chronicle Tolidah.* Leeds 1954.

Boyce, M. *Zoroastrianism: A Shadowy but Powerful Presence in the Judaeco-Christian World.* Friends of Dr. William's Library Lecture. London 1987.

Brainlich, E. "Beiträge zur Gesellschaftsordnung der Arabische Beduinen." *Islamica*, Bd. 6 H (1933). 1-2.

Brandt, W. *Die jüdische Baptismen oder das religiöse Waschen u. Baden im Judentum mit Einfluß des Judenchristentums.* ZATW. Beiheft 18 (1910).

_____. *Jüdische Reinheitslehre u. ihre Beschreibung in der Evangelien.* ZATW, Beiheft 19. Gießen 1910.

Braude, W. G. *Jewish Proselyting in the first Five Centuries of the Common*

Era: The Age of the Tannaim and Amoraim. Providence, 1940.

Braudel, F. *The Mediterranean and the Mediterranean World in the Age of Philip* (2 volumes). London 1972.

_____. *On History.* London 1980.

_____. *Civilisation and Capitalism 1st - 18th Century.* Volume III: *The Perspective of the World.* London 1984.

_____. *The Identity of France.* Vol. 1: *History and Environment.* London 1989.

Brauer, E. *Ethnologie der Jemenitischen Juden.* Heidelsberg 1934.

Braun, M. *History and Romance in Graeco-Oriental Literature.* Oxford 1938.

Braund, D. C. *Rome and the Friendly King: The Character of Client Kingship.* New York; London 1984.

Breasted, J. H. *Geschichte Ägyptens.* Wien 1936

Brett, M. J. B. "The Qasr el-'Abed: A Proposed Reconstruction." *BASOR* 171 (1963).

Brice, W.C. (ed.) *The Environmental History of the Near and Middle East since the last Ice Age.* London 1978.

Bright, J. *A History of Israel.* London 1960.

_____. *The organisation and administration of the Israelite empire.* In F.M. Cross (ed.) *Magnalia Dei. The Mighty Acts of God.* New York 1976.

Bringman, K. *Hellenistische Reform und Religionsverfolgung in Judäa.* Abhandlungen der Akademie der Wissenschaften zu Göttingen (AAWG) Philologische-historische Klasse, 3te Folge, Nr. 132. Göttingen 1983.

Brinkman, J. A. *A political history of Post-Kassite Babylonia, 1158-722.* Analectal orientalia. 43 (1968). Roma.

Broshi, M. "The Role of the Temple in the Herodian Economy." *JJS* 38 (1987) 31-37.

Brownlee, W. H. "The Wicked Priest, the Man of Lies, and the Righteous Teacher-The Problem of Identity." *JQR* 73 (1982/83) 1-34.

Brücklmeier, M. Beiträge zur rechtlichen Stellung der Juden in römischen Reich. München 1939. (Dissertation.)

Bryk, F., *Die Beschneidung bei Mann und Weib.* Neubrandenburg 1931.

Büchler, A. *Die Tobiaden und die Oniaden.* VI Jahresbericht der Israelitisch-Theologischen Lehranstalt. Wien 1899.

Budde, K. *Das nomadische Ideal im Alten Testament.* Preussische Jahrbücher, Band 85, (1896).

Buhl, F. *Studien zur Topographie des nördlichen Ostjordanlandes.* Leipzig 1894.

_____. *Geographie des alten Palästina.* Freiburg 1896.

Bunge, J. G. "Zur Geschichte und Chronology des Untergangs der Oniaden und des Aufstiegs der Hasmonäer." *JSJ* 6 (1976) 1-46.

Burrows, M. "What mean these stones? The significance of archaeology for biblical studies." *AASOR* XVI (1933/34): 130ff.

Byatt, A. "Josephus and Population Numbers in First-Century Palestine." *PEQ* 105 (1973) 51-60.

Callaway, J. A. "The 1966 'Ai (et-Tell) excavations." *BASOR* 196 (1969) 2-16.

_____. "The 1968-1969 'Ai (et-Tel) excavations." *BASOR* 198 (1970) 7-31.

Callaway, J. A. and Cooley, R. E. "A salvage excavation at Raddana in Bireh." *BASOR* 201 (1971) 9-19.

Cambell, E. F. "Jewish Shrines of the Hellenistic and Persian Periods." *Symposia* (ed. F.M. Cross; Cambridge, MA., (1979) 159-67.

Cambridge Ancient History (CAH) vi: xii. Cambridge 1992.

Campbell, J. *Oriental Mythology (The Masks of God).* New York 1962.

Carneiro, R. L. *A theory of the origins of the state.* Science 169 (1970).

Carroll, R. P. *Textual strategies and ideology in the second Temple period.* In P.R. Davies (ed.) *Second Temple Studies: 1. Persian Period.* Sheffield 1991.

Cassuto, U. "Aquila." *EJ*, vol. III (1929) 27-35.

Césaire, A. *Discourse on Colonialism.* New York 1972.

Chakrabarty, D. "Postcoloniality and the artifice of history: who speaks for 'Indian' pasts?" *Representations* 37 (1992) 1-26.

Chaney, M. *Ancient Palestinian peasant movements and the formation of premonarchic Israel.* In D.N. Freedman and D.F. Graf (eds.) *Palestine in Transition: The Emergence of Ancient Israel.* Sheffield 1983.

Christ, W. von - Schmid W. - Stählin, O. *Geschichte der griechischen Literatur bis auf die Zeit Justinians.* 2/1, München 19206.

Chwolsohn, D. *Die Ssabien und der Ssabismus.* (2 Bände). St. Petersburg

1856.

Cipolla, C. M. *Literacy and Development in the West.* Harmondsworth 1969.

Claessen, H. J. M. and Skalnik, P. *The Early State.* The Hague1978.

_____. *The Study of the State.* The Hague 1981.

Clarke, D. "Archaeology: the loss of innocence." *Antiquity* 48 (1973) 6-18.

Clements, R. E. *A Century of Old Testament Study.* Guildford 1983.

_____. *Israel in its historical and cultural setting.* In R.E. Clements (ed.) *The World of Ancient Israel. Sociological, Anthropological and Political Perspectives.* Cambridge 1989.

Coggins, R. J. *Samaritans and Jews: the Origin of Samaritanism Reconsidered.* Growing Points in Theology. Atlanta; London 1975.

Cohen, A. *Arab Border-Villages in Israel: A Study of Continuity and Change in Social Organisation.* Manchester 1965.

Cohen, R. and Service, E. R. *Origins of the State.* Philadelphia 978.

Cohen, Shaye J. D. "Masada: literary tradition, archaeological remains, and the credibility of Josephus." *JJS* 33 (1982) 385-405.

_____. "Conversion to Judaism in Historical Prospective: From Biblical Israel to Postbiblical Judaism." *Conservative Judaism* 36 (1983) 31-45.

Cohen, Shaye, J. D. "The Origin of Matrilineal Principle in Rabbinic Law." *AJS Review* 10 (1985) 19-53.

Cohen, Shaye J. D. & Frierichs, Ernest S. (ed.) *Diasporas in Antiquity.* Brown Judaic Studies 288. Atlanta 1993.

Collins, J. J. *Messianism in the Maccabean Period.* In *Judaisms and their Messiahs at the Turn of the Christian Era.* Cambridge 1987.

_____. *The Apocalyptic Vision of the Book of Daniel.* HSM 16. Atlanta 1979.

_____. *The Sibylline Oracles of Egyptian Judaism.* SBL Abstracts and Seminar Papers SBLDS 13. Atlanta 1974.

Conway, A. "Historical and Topographical Notes on Edom." *The Geographical Journal* 76 (1930) 369-390.

Coogan, M. D. *Canaanite origins and lineage: reflections on the religion of ancient Israel.* In P.D. Miller, P.D. Hanson, and S.D. McBride (eds.) *Ancient Israelite Religion.* Philadelphia 1987.

Cook, J. M. *The Persian Empire.* London 1983.

Cook, M. J. "Jesus and the Pharisees - The Problem as it Stands Today."

JES (1978) 441-60

Coote, R. B. *Early Israel: A New Horizon*. Minneapolis 1990.

_____. "Early Israel." *SJOTS* 2 (1991) 35-46.

Coote, R. B. and Coote, M. P. *Power, Politics and the Making of the Bible: An Introduction*. Minneapolis 1990.

Coote, R. B. and Ord, D. R. *The Bible's First History*. Philadelphia 1989.

_____. *In the Beginning: Creation and the Priestly Writer*. Minneapolis 1991.

Coote, R. B. and Whitelam, K. *The Emergence of Early Israel in Historical Perspective*. Sheffield 1987.

Cowley, A. *Aramic Papyri of the fifth Century B.C.* Oxford 1923.

Cravin, F. *The Jewish Antecedents of the Christian Sacraments*. London 1928.

Crawford, Dorothy J. Th. *The Idumeans of Memphis and the Ptolemaic Politeumata*. Atti del XVII Congresso Internazionale di Papirologia. Napoli 1984.

Cross, F. M. *Canaanite Myth and Hebrew Epic: Essays in the History of the Religion of Israel*. Cambridge 1973.

Cruickshank, W. "Proselyte." *ERE* 10: 400-403.

Cryer, F. "On the recently-discovered 'House of David' inscription." *SJOTS* 8 (1994) 3-19.

Dalbert, P. *Die Theologie der hellenistisch-jüdischen Missionsliteratur unter Ausschluß von Philo und Josephus*. Hamurg 1954.

Dalman, G. *Arbeit und Sitte in Palästina*. (7 Bände). Hildesheim 1928/42. Reprint 1964.

_____. "Aus der Rechtsleben und religiösen Leben der Beduinen." *ZDPV* 62 (1939). Leipzig.

Dandamaev, M. A. *A Political History of the Achaemenid Empire*. Leiden 1989.

Daniel, J. L. "Anti-Semitism in the Hellenistic/Roman Period." *JBL* 98 (1979) 45-65.

Dar, S. *Landscape and Pattern. An Archaeological Survey of Samaria 800 BCE-636 CE, with a Historical Commentary by Shimon Applebaum* (Part 1). Oxford 1986.

Daube, D. *The New Testament and Rabbinic Judaism*. London 1956.

Davies, P. R. "Review of H. Jagersma, A History of Israel in the Old

Testament Period." *JThS* 36 (1985) 168-72.

_____. "The History of ancient Judah and Israel, A Discussion of Miller-Hayes." *JSOT* 39 (1987) 3-63.

_____. *Sociology and the Second Temple.* in P.R. Davies (ed.) *Second Temple Studies: 1. Persian Period.* Sheffield 1991.

_____. *In Search of Ancient Israel.* JSOT. Sheffield 1992.

_____. " 'House of David' built on sand: the sin of the biblical maximizers." *BAR* 20 (1994), 54-5.

_____. "The Ideology of the Temple in the Damascus Document." *JJS* 33 (1982): 287-301.

_____. "Hasidim in the Maccabean Period." *JJS* 28 (1977) 127-140.

Davies, W. D. & Finkelstein, L. (ed.) *The Cambridge History of Judaism.* Cambridge 1989-.

Davies, W. D. *The Territorial Dimentions of Judaism.* Berkeley and Los Angeles 1982.

Davis, G. I. *Ancient Hebrew Inscriptions - Corpus and Concordance.* Cambridge 1991.

Davis, P. R. *In Search of Ancient Israel.* JSOT. Sheffield 1992.

Deissmann, A., *Licht vom Osten*, Tübingen 1923.

Delling, G., *Alexander der Grosse als Bekenner des jüdischen Gottesglaubens.* Berlin 1981.

Dequeker, L. "The City of David and the Seleukid Acra in Jerusalem." *Orientalia Lovaniensia Analecta* 19 (1985) 193-210.

Derwacter, F. M. *Preparing the Way for Paul. The Proselyte Movement in Later Judaism.* New York 1930.

Desborough, V. R. *The Greek Dark Ages.* London 1972.

Dever, W. G. *Syro-Palestinian and biblical archaeology.* In D.A. Knight and G.M. Tucker (eds.) *The Hebrew Bible and its Modern Interpreters.* Philadelphia 1985.

_____. *The contribution of archaeology to the study of Canaanite and early Israelite religion.* In P.D. Miller, P.D. Hanson, and S.D. McBride (eds.) *Ancient Israelite Religion.* Philadelphia 1987.

_____. "Archaeological data on the Israelite settlement: a review of two recent works." *BASOR* 284 (1991) 77-90.

_____. "Archaeology and the Israelite 'Conquest.' " *The Anchor Bible Dictionary*, New York 1992.

_____. "Syro-Palestinian archaeology 'comes of age': the inaugural volume of the Heshban series." A review article, *BASOR* 290-1 (1993) 127-130.

Dharwadker, V. *Orientalism and the study of Indian literatures*. In C.A. Breckenridge and P. van der Veer (eds.) *Orientalism and the Postcolonial Predicament*. Philadelphia 1993.

Dietrich, W. *Prophetie und Geschichte*. Göttingen 1972.

Dimant, D. "Qumran Secterian Literature." In M. E. Stone (ed.) *JWSTP* (1984) 483-550

Dix, D. O. *Jews and Greek. A Study in the Primitive Church*. Glasgow 1953.

Dobschütz, E. von "Proselyten." *REPThK* 163 (1905) 112-123.

_____. "Proselytes." *NSchHE* IX: 279-281.

Doran, R. *Temple Propaganda: The Purpose and Character of 2 Maccabees*. CBQMS 12. Washington, D.C. 1981.

Dothan, M. *Archaeological Evidence for movements of the early 'Sea Peoples' in Canaan*. In S. Gitin and W.G.Dever (eds) *Recent excavations in Israel: Studies in Iron Age Archaeology*. Winona Lake 1989.

Dothan, T. *The Philistines and their Material Culture*. New Haven 1982.

_____. *The arrival of the Sea Peoples: cultural diversity in early Iron Age Canaan*. In S. Gitin and W.G. Dever (eds.) *Recent Excavations in Israel: Studies in Iron Age Archaeology*. Winona Lake 1989.

Dothan, T. and Dothan, M. *People of the Sea. The Search for the Philistines*. New York 1992.

Downey, G. L. "The Occupation of Syria by the Romans." *TAPA* 82 (1951) 149-63.

Driscoll, J. F. "Proselyte." *CE* XII (1911) 481f.

Droysen, J. G. *Geschichte des Hellenismus*. Darmstadt 1952-3.

Dumbrell, W. J. "The Tell el-Maskhuts Bowl and the 'Kingdom' of Qedar in the Persian Period." *BASOR* 203 (Oct. 1971) 33-44.

Dyson, S. L. "Native Revolt Patterns in the Roman Emire." *ANRW* 2 (1975) 3.138-75.

Edelman, D. (ed.) *The Fabric of History: Text, Artifact and Israel's Past*. JSOT Sheffield 1991.

Eden, C. "Review of The Emergence of Early Israel in Historical Perspective by R.B. Coote and K.W. Whitelam and The Archaeology of the Israelite Settlement by I. Finkelstein." *AJA* 93 (1989) 289-92.

Edwards, G. P. & Edwards, R.B. "Eratosthenes and the date of Cadmus." *CR* 24 (1974) 181-82.

Edwards, R. B. *Kadmos the Phonecian: A Study in Greek Legends and the Mycenaean Age.* Amesterdam 1979

Eissfeldt, O. *Einleitung in das Alte Testament.* Tübingen 1934.

_____. *Hexateuch-Synopse.* Leipzig 1922.

_____. *Tempel und Kulte syrischer Städte in hellenistisch-römischer Zeit.* Leipzig 1941.

_____. *Sanchunjaton von Berut.* Halle 1952.

Elon, A. Politics and archaeology. NYR 2 September (1994) 14-18.

Elton, G. R. Two kinds of history. In R.W. Fogel and G.R. Elton (eds.) Which Road to the Past? Two Views of History. New Haven 1983.

Emerton, J. A. "Review of G.W. Ahlström, Who Were the Israelites?" VT XXXVIII (1988) 372-3.

Eph'al, I. Journal of American Oriental Society (JAOS) 94 (1974) 114-115.

_____. *The Ancient Arabs - Nomads on the Borders of the Fertile Crescent 9th-5th Centuries B.C.*, Leiden 1982.

Eslinger, L. *Kingship of God in Crisis: A Close Reading of 1 Samuel 1-12.* Sheffield 1985.

_____. *Into the Hands of the Living God.* Sheffield 1985.

Esse, D. L. "The collared store jar: scholarly ideology and ceramic typology." *SJOT* 2 (1991) 99-116.

Ewald, G. H. A. *Geschichte des Volkes Israel.* Göttingen 1864-66.

Fabian, J. *Time and the Other. How Anthropology Makes its Object.* New York 1983.

Farmer, W. R. *Maccabees, Zealots and Josephus. An Inquiry into Jewish Nationalism in the Greco-Roman Period.* New York 1956.

Fascher, E. & Gaudemet, J. Fremder. *RAC* Lfg. 58/59 (1970) 306-347.

Febvre, L. A. *New Kind of History and Other Essays.* New York 1973.

Fehling, D. *Herodotus and His 'Sources.'* Arca 21. Leeds 1989.

Feist, Dr. S. *Stammeskunde der Juden*. Leipzig 1925.

Feldman, L. H. "Jewish 'Sympathizers' in Classical Literature and Inscriptions." *TAPA* 81 (1950) 200-208.

_____. "The Omnipresence of the God-Fearers." *BAR* 12, 5 (1986) 58-69.

_____. "Proselytes and 'Sympathizers' in the light of the new Inscriptions from Aphrodisias." *REJ* 148 (1989) 265-305.

_____. *Was Judaism a Missionary Religion in Ancient Times?* In *Jewish Assimilation, Acculturation, and Accomodation: Past Traditions, Current Issues and Futues Prospects*, ed. Menahem Mor. Lanham. New York 1992.

Feldman, L.H. *Jew & Gentile in the Ancient World*. Princeton, 1993.

Fellman, J. *The Revival of a Classical Tongue*. Mouton 1973.

Fiensy, D. A. *The Social History of Palestine in the Herodian Period*. Studies in the Bible and Early Christianity 20. Lewiston 1991.

Finati, Giovanni 'of Ferrera' *Travels* (ed. by: W. J. Bankes). London 1829.

Fink, W. *Der Einfluss der jüdischen Religion auf die grieschich-römische*. Bonn 1932.

Finkelstein, I. "The emergence of the Israelite monarchy: the environmental and socio-economic aspects." *JSOT* 44 (1989) 43-74.

_____. "The emergence of Israel in Canaan: consensus, mainstream and dispute." *SJOT* 2 (1991) 47-59.

_____. *The Pharisees: The Sociological Background of their Faith*. Philadelphia 1938.

Finn, Th. M. "The God-fearers Reconsidered." *CBQ* 47 (1985) 75-84.

Fischer, H. "Karte des Hauran mit historischen Erläuterung." *ZDPV* 12 (1889) 248-302.

Fischer, T. "Zu den Beziehungen Rom und den Juden im 2. Hahrhundert v. Chr." *ZAW* 86 (1974) 90-93.

Fitzmyer, J. A. "The Languages of Palestine in the First Century." *CBQ* 30 (1972) 501-531.

Flanagan, J. *David's Social Drama. A Hologram of Israel's Early Iron Age*. Sheffield 1988.

Flight, J. W. The Nomadic Idea and Ideal in the OT. *JBL* 42 (1923).

Fogel, R. W. " '*Scientific' history and traditional history*." In R.W. Fogel and

G.R. Elton (eds.) *Which Road to the Past? Two Views of History.* New Haven 1983.

Fohrer, G. *Geschichte der israelitischen Religion.* Studien zur alttestamentlichen Prophetie. Beihefte zur Zeitschrift für die alttestamentaliche Wissenschaft 99. Berlin 1967.

Fokkelmann, J. P. *Narrative Art and Poetry in the Books of Samuel: A Full Interpretation Based on Stylistic and Structural Analysis.* Vol. 1: *King David (2 Samuel 9-20 and 1 Kings 1-2).* Assen 1981.

_____. *Narrative Art und Poetry in the Books of Samuel: A Full Interpretation Based on Stylistic and Structural Analysis, Vol. 2: The Crossing Fates.* Assen 1986.

Fossum, J. E. "The Magharians: A Pre-Christian Jewish Sect and Its Significance for the Study of Gnosticism and Christianity." *Henoch* 9 (1987) 303-44.

Foucault, M. *Nietzsche, genealogy and history.* In P. Rabinow (ed.) *The Foucault Reader.* Harmondsworth 1984.

Freedman, D. N. *W.F. Albright as historian.* In G. van Beek (ed.) *The Scholarship of William Foxwell Albright: An Appraisal.* Atlanta 1989.

Freudenthal, J. *Alexander Polyhistor und die von ihm erhaltenen Reste jüdäischer und samaritanischer Geschichtswerke.* Breslau 1875.

Freyne, S. *Galilee from Alexander the Great to Hadrian: 323 B.C.E. to 135 C.E.: A Study of Second Temple Judaism.* Wilmington 1980.

Frick, F. S. *The Formation of the State in Ancient Israel. A Survey of Models and Theories.* Sheffield 1985.

Friedländer, M. "La propagande religieuse des Juifs grec avant l'ère chrétienne." *REJ* 30 (1895)161-181.

Fritz, V. "Conquest or settlement? The early Iron Age in Palestine." *BA* 50 (1987) 84-100.

Davies, G. I. *Ancient Hebrew Inscriptions - Corpus and Concordance.* Cambridge 1991.

Gal, Z. *Lower Galilee during the Iron Age.* Winona Lake 1992.

Gall, August Freiher von *Altisraelische Kultstätten.* ZAW Beihefte 3 (1898).

Galling, K. "Die Syrische-Palästinensische Küste nach der Beschreibung bei Pseudo-Skylax." *ZDPV* 61 (1938) 66-99.

_____. "Denkmäler zur Geschichte Syriens uns Palästina unter der

Herrschaft der Perser." *PJ* 75 (1938) 59-79.

_____. *Studien zur Geschichte Israels im persischen Zeitalter*. Tübingen 1964.

_____. *Die Erwählungstraditionen Israels*. Gießen 1928.

_____. *Syrien in der Politik der Achaemeniden bis zum Aufstand des Megabyzos 448 v. Chr*. Leipzig 1937.

Galling, K., Das Gemeindegesetz in Deuteronomium 23. *Festschrift A. Bertholet*.

Garbini, G. *History and Ideology in Ancient Israel*. London 1988.

Gardinier, A. H. *Notes on the Story of Sinuhe*. Paris 1916.

Gaster, M. "Pariism in Judaism." *ERE*, Edingbourgh 1908-26.

_____. *The Samaritans* (Schweich Lectures), 1925.

Gavin, S. B. *The Jewish Antecedents of Christian Sacraments*. London 1928.

Gauger, J. D. *Beiträge zur jüdischen Apologetik: Untersuchungen zur Authentizität von Urkunden bei Flavius Josephus und im I. Makkabäerbuch*. Bonner Biblische Beiträge 49. Köln und Bonn 1977.

Geiger, A. *Urschrift und Übersetzungen der Bibel in ihren Anhängigket von der innern Entwicklung des Judenthums*. Breslau 1857.

_____. "The Earliest Reference to Jews in Latin Literature." *JSJ* 15 (1984) 145-147.

Gelb, I. J. *Prisoners of War in Early Mesopotamia*. JNES 32 (1973).

Gellner, E. *Postmodernism, Reason and Religion*. London 1992.

_____. *Thought and Change*. London 1964.

Gelzer, H., *Sextus Julius Afrikanus und die byzantinische Chronographie* (2 Bände). New York 1885-98.

Ginsberg, H. L., Judah and the Transjordan States. *Alexander Marx Jubilee Volume*.

Ginzberg, L. "Aquila." *JE* II (1903) 36-38.

_____. *Eine Unbekannte Jüdische Sekte: Erster Teil*. New York 1922.

Glatzer, N. N. *Hillel der älterer*. Frankfurth am Main 1966.

Glueck, N. "Explorations in Eastern Palestine II." *AASOR* 15 (1934/35).

_____. *The Other Side of the Jordan*. New Haven 1940.

_____. "The Civilization of the Edomites." *BA* 10 (1947) 77-84.

_____. *The Other Side of Jordan. AASOR*, XXII (1970).

_____. Annual of American Schools of Oriental Research (*AASOR*), New Haven 18-19, 1939; 25-28, 1945 bis 1949.

Goetze, A. Hittite Rituals, Incanations, and Descriptions of Festivals. In *ANET* 352.

Goitein, F. *Von den Juden Jemens*. Berlin 1934.

_____. *A Mediterranean Society. The Jewish communities of the Arab world as portryed in the documents of the Cairo Genizeh*. Berkeley 1967.

_____. *Letters of Medieval Jewish Traders*. Translated from the Arabic. Princeton 1973.

Goitein, S. D. *Jews and Arabs: Their contacts through the Ages*. New York 1970.

Golan, G. "Hadrian's Decision to Supplant 'Jerusalem' by 'Aelia Capitolina.' " *Historia* 35 (1986) 226-39.

Golb, N. *Jewish Proselytism - A Phenomenon in the Religious History of Early Medieval Europe*. Cincinnati 1987.

Goldin, J. "Hillel the Elder." *JR*, 26 (1946) 263-277.

Goldmann, F. "Proselyt." *JL* 4 (1930) 1146-1151.

Goldstein, J. A. *The Tales of the Tobiads*. In *Christianity, Judaism and Other Greco-Roman Cults* 3.85-123. Edited by J. Neusner. *SJLA* 12. Leiden 1975.

Goody, J. *Literacy in Traditional Societies*. London 1968.

Gottwald, N. K. *The Tribes of Yahweh. A Sociology of the Religion of Liberated Israel, 1250-1050 B. C. E.* London 1979.

_____. (ed.) *Social Scientific Criticism of the Hebrew Bible and its Social World: The Israelite Monarchy. Semeia* 37, Crico 1986.

Gould, S. J. *Time's Arrow, Time's Cycle: Myth and Metaphor in the Discovery of Geological Time*. Harmondsworth 1987.

Grabbe, Lester L. *Judaism from Cyrus to Hadrian* (2 volumes). Minneapolis 1994.

_____. *An Introduction to First Century Judaism Jewish Religion and History in the second Temple Period*. Edinbourgh 1996.

Graetz, H. *Die jüdischen Proselyten im Römerreiche unter den Kaisern Domitian, Nerva, Trajan und Hadrian*. Breslau 1884.

_____. *Geschichte der Juden* (11 Bände in 13 Teilen) - reprint 1997.

Grainger, J. D. *The Cities of Seleukid Syria.* Oxford 1990.

_____. *Seleukos Nikator, Constructing a Hellenistic Kingdom.* London 1990.

_____. *Hellenistic Phoenicia.* Oxford 1991.

Grant, A. *The Nestorians, or the Lost Tribes.* New York 1841.

Grayson, A. K. *Assyrian and Babylonian Chronicles. Texts from Cuneiform Sources 5.* Locust Valley, 1975.

Gressmann, H. "Heidnische Mission in der Werdezeit des Christentums." *ZMRW* 39 (1921) 10-24.

_____. "Jüdische Mission in der Werdezeit des Christentums." *ZMRW* 39 (1921) 169-183.

Griffith, G. T. *The Mercenaries of the Hellenistic World.* Groningen 1935 (reprint 1968).

Gruber, M. I. "The Mishnah as Oral Torah: A Reconsideration." *JSJ* 15 (1984) 112-122.

Grünebaum, E. "Die Fremden nach rabbinischen Gesetzen." *GJZWL* (1870) 43-57; (1871) 164-172.

Guha, R. (ed.) *Subaltern Studies: Writings on South Asian History and Society.* Oxford 1982.

Guha, R. and G. C. Spivak (eds.) *Selected Subaltern Studies.* Oxford 1988.

Guillaume, A. *Prophecy and divination among the Hebrews and other Semites.* London 1938.

Gunn, D. M. *The Story of King David: Genre and Interpretation. JSOT* Sheffield 1978.

_____. *The Fate of King Saul: An Interpretation of a Biblical Story. JSOT* Sheffield 1980.

_____. "New directions in the study of biblical narrative." *JSOT* 39 (1987) 65-75.

Guttmann, A. *Das Judentum und seine Umwelt.* Berlin 1924.

Haas, J. *The Evolution of the Prehistoric State.* New York 1982.

Haldar, A. *Association of Cult Prophets.* Uppsala 1945.

_____. *The notion of Desert.* Uppsala 1950.

Halpern, B. *The First Historians. The Hebrew Bible and History.* San

Francisco 1988.

Hamburger, J. "Noachiden," "Nichtisraelit," "Nichtjude," "Proselyt." *HREBT*. 1862.

Hanson, P. D., and S. D. McBride (eds.) *Ancient Israelite Religion*. Philadelphia 1987.

Harnack, A. *The Mission and Expansion of Christianity in the First Three Centuries*. London 1904.

Harris, H. *Greek Atheletics and the Jews*. Cardiff 1976.

Harris, W. V. *Ancient Literacy*. Cambridge 1989.

Hauer, C. "From Alt to anthropology: the rise of the Israelite state." *JSOT* 36 (1986) 3-15.

Hausrath, A. *Neutestamentliche Zeitgeschichte* (Band II). Heidelberg 1875[2]2.

Hayes, J. "On reconstructing Israelite history." *JSOT* 39 (1987) 59.

Hayes, J. and Miller, J.M. *Israelite and Judaean History*. London 1977.

Hayward, R. "The Jewish Temple at Leontopolis: A Reconsideration." *JJS* 33 (1982) 429-43.

Heichelheim, F. *Roman Syria*. Baltimore 1938.

Heinemann, I., "Therapeutei." *PW* 2. V. 2 (1934) 2331-46.

_____. "Wer Veranlaßte den Glaubenszwang der Makkabäerzeit?" *MGWJ* 82 (1938) 145-72.

Helfgott, B. H. *The Doctrine of Election in Tannaitic Literature*. New York 1951.

Heller, B. "*Ezra Legends*." *JQR* 24 (1934).

Hengel, M. *Judaism and Hellenism: Studies in their encounter in Palestine during the Early Hellenistic Period* (2 volumes). Philadelphia; London 1974.

_____. *Jews, Greeks and Barbarians: Aspects of the Hellenization of Judaism in the Pre-Christian Period*. Philadelphia; London 1980.

Herford, T. *Judaism in the New Testament Period*. London 1928.

Henricks, A. "Mani and the Babylonian Baptism: A Historical Confrontation." *HSCP* 77 (1973) 23-59.

Herrmann, S. A. *History of Israel in Old Testament Times*. London 1975.

_____. *King David's state*. In W.B. Barrick and J.R. Spencer (eds.) *In the*

Shelter of Elyon. Essays on Ancient Palestinian Life and Literature in Honour of G. W. Ahlström. JSOT. Sheffield 1984.

Herzfeld, E. *The Persian Empire.* Wiesbaden 1974.

Highs, J. *Secrets of the Time: Myth and History in Biblical Chronology.* Sheffield 1990.

Hinnells, J. R. *Zaroastrian Influence on the Judaeo-Christian tradition.* Journal of the K. R. Cama Oriental Institute, 45 (1976).

Hinz, W. *Die Quellen: Beiträge zur Achämenidengeschichte* (ed. G. Walser. Historia: Einzelschriften, 18; Wiesbaden 1972.

Hobsbawm, E. J. *Nations and Nationalism since 1780: Programme, Myth, Reality.* Cambridge 1990.

Hölscher, G. *Palästina in der persischen und hellenistischen Zeit.* In *Quellen der Forschungen zur alten Geschichte und Geographie.* Herausgegeben von W. Sieglin, Heft 5. Berlin 1903.

_____. "Josephus." *PW* 18 (1916); 1934-2000.

_____. *Geschichte der israelitischen und jüdischen Religion.* Gießen 1922.

Holttmann, D. O. *Neutestamentliche Zeit-geschichte.* Tübingen 19062.

Hommel, F. *Ethnologie und Geography des Orients.* München 1926.

Hommel, H. "Metoikoi." *PW* 15: 1413-1458.

Horner, Th. M. "Changing Concepts of the 'Stranger' in the Old Testament." *AThR* 42 (1960) 49-53.

Horovitz, J. *Judaeo-Arabic Relations in pre-Islamic Times.* In Islamic Culture 3 (1929).

Horsley, Richard A. "The Zealots: Their Origin, Relationships and Importance in the Jewish Revolt." *NovT* 28 (1986) 159-92.

_____. *Like One of the Prophets of the Old: Two Types of Popular Prophets at the Time of Jesus. CBQ* (1985).

_____. "Popular Prophetic Movements at the Time of Jesus: Their Principal Features and Social Origins." *JSNT* 26 (1986) 3-27.

Horsley, R. A. "The Sicarii: Ancient Jewish 'Terrorists.' " *JR* 59 (1979) 435-58.

_____. *Galilee - History, Politics, People.* Valley Forge 1995.

Horsley, R. A. and Hanson, J. S. *Bandits, Prophets, and Messiahs: Popular Movements in the Time of Jesus.* New Voices in Biblical Studies.

Minneapolis 1985.

Hughes, J. *Secrets of the Times: Myth and History in Biblical Chronology.* Sheffield 1990.

Hultgörd, A. "Das Judentum in der hellenistisch-römischen Zeit und die iranische Religion - ein religionsgeschichtliches Problem." *ANRW* 2 (1979) 512-90.

Iggers, G. *Introduction: the transformation of historical studies in historical perspective.* In G. Iggers and H.T. Parke (eds.) *International Handbook of Historical Studies.* Contemporary Research and Theory. London 1980.

Inden, R. *Orientalist constructions of India.* Modern Asian Studies 20 (1986).

Isaac, B. *Bandits in Judaea and Arabia. HSCP* 88 (1984).

_____. "Roman Colonies in Judaea: The Foundation of Aelia Capitolina." *Talanta* 12-13 (1980-81) 31-54.

_____. *Israel in its historical and cultural setting.* In R.E. Clements (ed.) *The World of Ancient Israel. Sociological, Anthropological and Political Perspectives.* Cambridge 1989.

_____. "Israel's traditions of origin: reclaiming the land." *JSOT* 44: 19-42.

_____. "Bandits in Judaea and Arabia." *HSCP* 88 (1984) 171-203.

Isser, S. J. *The Dositheans: A Samaritan Sect in Late Antiquity. SJLA* 17. Leiden 1976.

Jamieson-Duke, D. W. *Scribes and Schools in Monarchic Judah. A Socio-archaeological Approach.* Sheffield 1991.

Jeremias, H. *Jerusalem zur Zeit Jesu. Kulturgeschichtliche Untersuchung zur neutestamentlichen Zeitgeschichte.* Leipzig 1923.

_____. *Golgotha und der heilige Felsen.* ANGELOS, Herausgegeben unter Mitwirkung vieler Fachgelehrter von Johannes Leipoldt. 2 Band (1926).

Jeremias, J. "Die Heidenwelt in der Sicht Jesu." *Wissenschaftliche Zeitschrift der Martin-Luther-Universität Halle-Wittenberg, gesellschafts- und sprachwissenschaftlich,* Reihe 3 (1951) 483f.

Johnson, R. *Making History.* London 1982.

Jones, A. H. M., In Journal of Roman Studies (JRS) xxv: 229 (1935).

_____. *The cities of the Eastern Roman Provinces.* Oxford 1971^2.

_____. (1938) *The Herods of Judaea,* reprint 1967.

Jones, G. D. and Kautz, R. R. *The Transition to Statehood in the New World.*

Cambridge 1981.

Joseph, M. "Circumcision." *UJE* 3 (1948) 211-216.

Julien, P., Zur Verwaltung der Satrapien unter Alexander dem Großen (Dissertation.) Leipzig 1914.

Juster, J. *Les Juifs dans l'Empire Romain.* Paris 1914.

Jüthner, J. "infibulatio" (krikosis). *PW* IX, 2: 2543-2548.

Kahrstedt, U. Syrische Territorien in hellinistischer Zeit. *Abh. Gött. Gesellsch. Phil.-hist. Kl., N.F. 19,2.* Berlin 1926.

Kaiser, O. *Zwischen den Fronten: Palästina in den Auseinandersetzungen zwischen dem Perserreich und Ägypten in der ersten Hälfte des 4. Jahrhunderts.* Work, Lied und Gottesspruch, Festschrift J. Ziegler; ed. J. Schreiner; Forschung und Bibel, 2. Würzburg 1972.

Kalisch, M. M. "The Hebrew and the Stranger." *BS* II: 73-113, London 1878.

Kallai, Z. *Historical Geography of the Bible.* Leiden 1986.

Kampen, J. *The Hasideans and the Origins of Pharisaism: A Study in 1 and 2 Maccabees. SBLSCS* 24. Atlanta 1988.

Kasher, A. *Jews, Idumaeans, and Ancient Arabs. Relations of the Jews in Eretz-Israel with the nations of the Frontiers and the Desert during the Hellenistic and Roman Era (332 B.C.E-70 C.E.). TSAJ* 18. Tübingen 1988.

Kaulen, F. "Proselyten." *In Wetzer und Welte's Kirchenlexikon oder Encyclopädie der katholischen Theologie und ihrer Hilfswissenschaften*, 2. Aufl. vol. X (1897).

Keeton, W. T. *Biological Science.* New York 1967.

Kennedy, P. *The Rise and Fall of the Great Powers. Economic Change and Military Conflict from 1500 to 2000.* London 1988.

Kenyon, K. *Archaeology in the Holy Land.* London 1979.

Kimpinski, A. "Syrien und Palästina (Kanaan) in der letzten Phase der Mittelbronze IIB-Zeit (1650-1570 v. Chr.)." *ÄAT* 5 (1983) 63-4, Wiesbaden.

Kippenberg, H. G. *Garizim u. Synagoge. Traditionsgeschichtliche Untersuchungen zur samaritanischen Religion der aramäischen Periode.* Berlin, New York 1971.

Kirschner, B. und Joseph, M. "Berit mila." *JL* 1 (1927) 861-866.

Kittel, G., Urchristentum - Spätjudentum - Hellenismus. Stuttgart 1926.

_____. "Das Konnubium mit der Nicht-Juden im antiken Judentum." *Forschungen zur Judenfrage.* 2 (1937) 30-62.

Kittel, R. *Geschichte des Volkes Israel.* Gotha 1929.

Klausner, J. *Jesus von Nazereth.* Berlin 1934.

_____.*The Messianic Idea in Israel.* New York 1955.

Klein, G., *Der Älteste christliche Katechismus und die jüdische Propaganda-literatur.* Berlin 1909.

Knauf, E. A. *Midian: Untersuchungen zur Geschichte Paläestinas und Nordarabiens am Ende des 2ten Jahrtausends.* Wiesbaden 1988.

_____. *Ismael, Untersuchungen zur Geschichte Palästinas und Nordarabiens im 1 Jahrtausend v. Chr.* (Abhandlungen des deutschen Palästinavereins), 2 Auflage. Wiesbaden 1989.

_____. "The Migration of the Script and the formation of the state in South Arabia." *PASA* 19 (1989) 79-91.

_____. "War 'Biblisch-Hebräisch' eine Sprache?" *ZAH* 3 (1990) 11-23.

_____. "From History to Interpretation. The Fabric of History: Text, Artifact and Israel's Past." *JSOTS* 127 (1991) 26-64.

_____. *Die Umwelt des Alten Testaments.* Stuttgart 1994.

Knight, D. A. Julius Wellhausen and his prolegomena to the history of Israel. *Semeia* 25 (1982) 1-20, Chico.

Kohler, K. *Jewish Theology.* New York 1989.

_____. "Didache." *JE* IV (1906) 585-588.

Kraabel, A. T. "The Disappearance of the 'God-Fearers.' " *Numen* 28 (1981) 113-26.

Kraeling, E. G. *The Brooklyn Museum Aramaic Papyri: New Documents of the Fifth Century BCE from Elephantine: The Life of an ancient Jewish Military Colony.* Los Angeles 1968.

Krauß, S. *Grieschiche und Lateinische Lehnwörter in Talmud, Midrasch und Targum.* Berlin 1899.

_____. *Talmudische Archöologie* (Band I und II). Grundriß der Gesamtwissenschaft des Judentums. Leipzig 1910-11.

Kray, H. *Gott und Krieg, Nation und Geschichte. Zeitgeschichtliche Einflusse auf die Rekonstruktion der Geschichte Israels in der deutsche alttestamen-*

tliche Forschungsgeschichte von 1870-1971 von Julius Wellhausen bis Gerhard von Rad (Unpublished Thesis), University of Heidelberg 1991.

Kuenen, A. *National Religions and Universal Religions.* (Hibbert Lectures.) 1916.

Kuhn, K. O. "proselytos." *ThWNT* VI: 727-745.

Kuhrt, A. and S. Sherwin-White, (eds.) *Hellenism in the East: The Interaction of Greek and Non-Greek Civilizations from Syria to Central Asia after Alexander*. London 1987.

Kuper, A. *Anthropology and Anthropologist: The Modern British School.* London 1973.

Kuschke, A. "Jeremiah 48,1-8. Zugleich ein Beitrag zur historischen Topographie Moab." *Festschrift Rudolph*, 181-196. Tübingen 1961.

Kuschke, A. Palestine Exploration Quarterly *PEQ* 99 (1967) 104f.

Lake, K. "Proselytes and God Fearers." *The Beginning of Christianity* by F. J. Foakes and Kirsopp Lake, Part I, vol. V, note VIII, 1933.

LaPiana, G. "Foreign Groups in Rome during the First Five Centuries of the Empire." *HTR* 20 (1927) 183-403.

Lapp, N. L. (ed.) The Excavations AT Araq el-Emir. Vol. 1. *Annual of the American School of Oriental Research AASOR* 47: 1983.

Lapp, P. "Tell el-Ful." *BA* 28 (1965) 2-10.

Laqueur, R. *Der jüdische Historiker Flavius Josephus. Ein biographischer Versuch auf neuer quellenkritischer Grundlage*. Gießen 1920.

Leach, E. *Anthropological approaches to the study of the Bible during the twentieth century*. In E. Leach and D.A. Laycock (eds.) *Structuralist Interpretation of Biblical Myth.* Cambridge 1983.

Leipoldt, J. "Der Sieg des Christentums über die Religionen der alten Welt." In Festschrift für D. Ludwig Ihmels, S. 49-83.

Leipoldt, J. *Antisemitismus in der alten Welt.* Leipzig 1933.

Lemaire, A. " 'House of David' restored in Moabite inscription." *BAR* 20 (1994) 30-7.

Lemche, N. P. "On the problem of studying Israelite history: apropos Abraham Malamat's view of historical research." *Biblische Notizen* 24 (1984) 94-124.

_____. *Early Israel. Anthropological and Historical Studies in the Israelite Society before the Monarchy.* Leiden 1985.

_____. *Ancient Israel. A New History of Israelite Society.* JSOT, Sheffield 1988.

_____. "Sociology, text and religion as key factors in understanding the emergence of Israel in Canaan." *SJOT* 2 (1991) 7-18.

_____. *The Canaanites and their Land: The Tradition of the Canaanites. JSOT*, Sheffield 1991.

_____. "Is it still possible to write a history of ancient Israel?" *SJOT* 8 (1994) 165-90.

Lerle, E. *Proselytenwerbung und Urchristentum.* Berlin 1960.

Leuze, O. *Die Satrapieneinteilun in Syrien und in Zeitstromland von 520-320.* Schriften der Königssberger Gelehrten Gesellschaft, 11. Jahr, Heft 4. Halle 1935.

Lévi, J. "Le prosélytisme juif." *REJ* 50 (1905) 1-9; 51 (1906) 1-31; 53 (1907) 56-61.

Levinson, M. *Introduction in M. Levinson, M. Butler, J. McGann, and P. Hamilton (eds.) Rethinking Historicism: Critical Readings in Romantic History.* Oxford 1989.

Leyrer, "Proselyten." *Herzog's R-E. für Protestantische Theologie und Kirche,* 1. Aufl. XII: 237-250.

Lieberman, S. *Hellenism in Jewish Palestine.* New York 1950².

Lightstone, J. N. "Judaism of the Second Commonwealth: Toward a Reform of the Scholarly Tradition. Truth and Compassion: Essays on Judaism and Religion in Memory of Rabbi Dr. Solomon Frank," edited by H. Joseph, et al., 31- 40. Ontario1983.

Linsday, J. "The Babylonian Kings and Edom, 605-550 B.C.E." *PEQ* 108 (1976).

Liver, L., Palestine Exploration Quarterly *(PEQ)* 99: 14-31 (1967).

Löhr, M., *Sozialismus und Individualismus im Alten Testament.* Giessen 1906.

Lührmann, D. "Die Pharisäer und die Schriftgelehrten im Markusevangelium." *ZNW* 78 (1987) 169-85.

London, G. "A comparison of two contemporary lifestyles of the late second Millennium B.C." *BASOR* 273 (1989) 37-55.

Long, B. A. "On finding the hidden premises." *JSOT* 39 (1987) 10-14.

_____. *Response to Van Seters.* Society of Biblical Literature Annual Meeting, San Francisco, November 1992.

Lord, A. B. *The Singer of Tales*. New York: Atheneum (1965).

Loretz, O. *Habiru-Hebräer: Eine sozio-Linguistische Studie über die Herkunft des Genetilitziums, 'ibri vom Appelativum Habiru*. BZAV 160, Berlin 1984.

Lowenthal, D. *The Past as Foreign Country*. Cambridge 1985.

Lübkert, J. H. B. "Die Proselyten der Juden." *Theologische Studien und Kritiken* (1835) 681-700.

Luckenbill, D. D. *Ancient Records of Assyria and Babylonia* (ARAB). London 1989.

Lührmann, D. "Die Pharisäer und die Schriftgelehrten im Markusevangelium." *ZNW*. 78 (1987) 169-85.

Maier, J., *Geschichte der Jüdische Religion von Alexander bis Aufklärung*. Giessen 1992.

Maisler (Mazar) B. *Untersuchungen zur alten Geschichte und Ethnographie Syriens und Palästina* (Teil 1). Gießen 1930.

_____. *Archaeological research on the period of the monarchy* (Iron Age II). In H. Shanks and B. Mazar (eds.) *Recent Archaeology in the Land of Israel*. Washington DC 1984.

Malamat, A. *The proto-history of Israel: a study in method*. In C. Meyers and M. O'Connor (eds.) *The Word of the Lord Shall Go Forth*. Essays in Honor of David Noel Freedman in Celebration of His Sixtieth Birthday. Winona Lake 1983.

Mannheim, K. *Ideology and Utopia: An Introduction to the Sociology of Knowledge*. London 1985.

Marquardt, J., *Römische Staatsverwaltung* (3 Bände). Leipzig 1881.

Martin, J. D. *Israel as a tribal society*. In R.E. Clements (ed.) *The World of Ancient Israel. Sociological, Anthropological and Political Perspectives*. Cambridge 1989.

_____. *The History of the City of Gaza from the Earliest times to the Present Day*. New York 1907.

Mauchline, J. J. "Gilead and Gilgal." *VT* 6 (1965) 19-33.

Kießling, M. *Zur Geschichte der ersten Regierungsjahre des Darius Hysstaspes* (Dissertation). Leipzig 1901.

Mayes, A. D. H. *The Story of Israel between Settlement and Exile: A Redactional Study of the Deuteronomistic History*. London 1983.

Mazar, A. "Three Israelite sites in the hills of Judah and Israel." *BA* 45

(1982) 167-78.

_____. "The 'Bull Site' - an Iron Age I open cult site." *BASOR* 247 (1984) 27-42.

_____. *Archaeology of the Land of the Bible: 10,000-586 B.C.E.* London 1990.

McClellan, T. L. "Chronology of the 'Philistine' Burials at Tell el-Far'ah (South)." *JFA* 6 (1979) 57-73

McCown, C. C. "The 'Araq el-Emir and the Tobiads." *BA* 20 (1957) 63-76.

McEleney, N. J. "Conversion, Circumcision and the Law." *NTS* 20 (1973/74) 319-41.

McEvedy, C. and Jones, R. *Atlas of World Population History*. London 1978.

McNeill, W. *Some basic assumptions of Toynbee's A Study of History*. In E.T. Gargan (ed.) *The Intention of Toynbee's History: A Co-operative Appraisal*. Chicago 1961.

_____. "A defence of world history." The Prothero lecture. *Transactions of the Royal Historical Society* 32 (1982) 75-89.

McPhee, J. *Basin and Range*. New York 1980.

Meek, T. "The Translation of Ger in the Hexateuch and its bearing on the Documentary Hypothesis." *JBL* 49 (1930) 172-180.

Mendenhall, G. E. "The Hebrew conquest of Palestine." *BA* 25 (1962) 66-87.

_____. The Tenth Generation: The Origins of the Biblical Tradition. Baltimore 1973.

_____. "The monarchy, Interpretation." *BA* 29 (1975) 155-70.

_____. *Ancient Israel's hyphenated history*. In D.N. Freedman and D.F. Graf (eds.) *Palestine in Transition. The Emergence of Ancient Israel*. Sheffield 1983.

Menes, A. *Die vorexilische Gesetze Israels in seiner Kulturgeschichtlichen Entwicklung*. Beihefte zur Zeitgesch. für d. Alttest. Wiss, 50. Gießen 1928.

Merx, A. *Der Messias oder Ta'eb der Samaritaner*. Gießen 1909.

Meyer, E. *Die Israeliten und Ihre Nachbarstämme*. Halle 1906.

_____. *Die Entstehung des Judentums: Eine historische Untersuchung*. Halle 1896. (Reprint. Hildesheim 1965.)

Meyer, R. "peritemno." *ThW* VI: 72-83.

Meyers, C. *The Israelite empire: in defense of King Solomon*. In M.P. O'Connor and D.N. Freedman (eds.) *Backgrounds for the Bible*. Winona

Lake 1987.

Michael, O. "Studien zu Josephus: Simon bar Giora." *NTS* 14 (1967-68) 402-8.

Millard, A. R. "Texts and archaeology: weighing the evidence. The case for King Solomon." *PEQ* Jan.-Dec. (1991) 19-27.

Miller, J. M. *The Israelite occupation of Canaan.* In J. Hayes and J.M. Miller (eds.) *Israelite and Judaean History.* London 1977.

_____. "Recent Archaeological Developments Relevant to Ancient Moab." *SHAJ* II (1982) 169-173.

_____. "In defense of writing a history of Israel." *JSOT* 39 (1987) 53-7.

_____. *Is it possible to write a history of Israel without relying on the Hebrew Bible?* In D. Edelman (ed.) *The Fabric of History: Text, Artifact and Israel's Past.* Sheffield 1991.

_____. "Solomon: International Potentate or Local King?" *PEQ* Jan. Dec. (1991) 28-31.

Miller, J. M. and Hayes, J. *A History of Ancient Israel and Judah.* London 1986.

Mills, L. H. *Zarathustra, the Achaemenids and Israel.* Chicago 1906.

Mittman, S. *Beiträge zur Siedlungs- und Territorialgeschichte des nördlichen Ostjordanlandes. ADPV*, Wiesbaden 1970.

Mittwoch, E. *Der Wiederaufbau des jüdischen Tempel in Elephantine.* Festschrift Cohen 1912.

Moehring, H. R. "The Persecution of the Jews and the Adherents of the Isis Cult at rome A.D. 19." *NovT* 3 (1959) 293-304.

Momigliano, A. *The Classical Foundations of Modern Historiography.* Berkeley 1990.

_____. *Flavius Josephus and Alexander's Visit to Jerusalem.* Athenaeum NS 57 (1979)

Montgomery, J. A. *Arabia and the Bible.* Philadelphia 1934.

_____. *The Samaritans, The Earliest Jewish Sect.* New York 1907. (Reprint with introduction by A. S. Halkin. New York 1968.)

Moore, G. F. *Judaism in the First Centuries of the Christian Era* (3 volums.) Cambridge 1927-30.

Mor, M. "The Bar-Kokhba Revolt and Non-Jewish Participants." *JJS* 36

(1985) 200-209.

Movers, F. K. *Die Phoenizier*. Berlin 1841-56.

Muhly, J. D. "Homer and the Phoenicians - The Relations between Greece and the Near East in the Late Bronze And Early Iron Ages." *Berytus* (Archaeological Studies) 19 (1970) 19-64.

Muilenburg, J. *The Literary Relations of the Epistle of Barnabas and the Teaching of the Twelve Apostles*. Marburg 1929.

Mulder, M. J. (ed.) *Mikra - Text, Translation, Reading and Interpretation of the Hebrew Bible in Ancient Judaism and Early Christianity*. Assen 1988.

Münter, F. *Der jüdische Krieg unter den Kaisern Trajan und Hadrian*. Altona-Leipzig 1929.

Murphy-O'Connor, J. *The Judean Desert*. In *Early Judaism and Its Modern Interpreters*, edited by R. A. Kraft and G. W. E. Nickelsburg, 119-46. Atlanta 1986.

_____. "The Essens and their History." *RB* 81 (1974) 215-44.

_____. "The Essenes in Palestine." *BA* 40 (1977) 100-124.

Musil, A. *Arabia Petraea I, Moab*. Wien 1907.

_____.*The Manners and Costums of the Rwala Beduins*. New York 1928.

Na'aman, N, and Zadok, R. *Sargon II's Deportations to Israel and Philistia*. JCS 40 (1988).

Neiman, D. *Jewish Quarterly Review* JQR 60: 237-258. (1970).

Nelson, R. D. *The Double Redaction of the Deuteronomistic History*. Sheffield 1981.

Neubauer, A. *La Geographie du Talmud*. Paris 1970.

Neusner, J. *A History of the Jews in Babylonia* (5 volumes). Leiden 1965-1970.

_____. "The Demise of 'Normative Judaism'." *Judaism* 15 (1966) 230-240. In *Early Rabbinic Judaism: Historical Studies in Religion, Literature and Art*, 139-51. SJLA 13. Leiden 1975.

_____. "Money Changers in the Temple: The Mishnah's Explanation." *NTS* 35 (1989) 287-290.

_____. "The Formation of Rabbinic Judaism: Yavneh (Jamnia) from A.D. 70 to 100." *ANRW* 2 (1979a) 19.2.3-24.

_____. *From Politics to Piety: The Making of Pharisaic Religion*. New Jersey

1973.

_____. *The Rabbinic Traditions about the Pharisees before 70* (3 volumes.) Leiden 1971.

_____. *The Tosephta, Translated from The Hebrew.* New York 1977-86.

Neusner, J., W. S. Green, Frerichs, E. S. (eds.) *Judaisms and their Messiahs at the Turn of the Christian Era.* Cambridge 1987.

Newby, G. D. *A History of the Jews of Arabia, From Ancients Times to their Eclipse under Islam.* South Carolina 1988.

Nielsen, D. *Handbuch der Altertumskunde.* Kopenhagen 1927.

Nolland, J. "Uncircumcised Proselytes?" *JSJ* 12 (1981) 173-94.

Noth, M. *The Deuteronomistic History.* JSOT. Sheffield 1981.

_____. "Zur Geschichte des Namens Palästina." *ZDPV* Bd 62 (1939) 125-145.

_____. "Beiträge zur Geschichte des Ostjordanlandes I. Das Land Gilead als Siedlungsgebiet israelischer Sippen." *PJ* 37 (1941) 51-101.

_____. "Die Topographischen Angaben im Onomastikon des Eusebius." *ZDPV* 66 (1943) 32-63.

_____. "Beiträge zur Gesch. des Ostjordanlandes III. I." In *Beiträge zur biblischen Landes- und Atertumskunde* (BBA) =*ZDPV* 68 (1949) 1-50.

_____. "Israelitische Stämme zeischen Ammon und Moab." *ZAW*-Herausgegeben von Johannes Hempel 19 (1949) 11-57.

_____. *Geschichte Israels.* Göttingen 1959.

_____. "Gilead und Gad." *ZDPV* 75 (1959) 14-73.

Nyberg, H.S. Die Religion des alten Iran. Leipzig 1938.

Nystroem, S. *Beduinentum und Jahwismus.* Lund 1946.

Oded, B. *Mass Deportations and Deportees in the Neo-Assyrian Empire.* Wiesbaden 1979.

Oepke, A. "Internationalismus, Rasse und Weltmission im Lichte Jesu." *ZSTh* 10 (1933) 278-300.

O'Gorman, E. *The Invention of America.* Bloomington 1961.

Olmstead, A. T. E. *History of Palestine and Syria to the Macedonian Conquest.* New York (1931), reprinted 1972.

_____. *History of the Persian Empire.* Chicago 1948.

Ong, W. *Orality and Literacy: The Technologizing of the Word.* London 1982.

Oppenheim, A. L. In *ANET*, p. 281

Orel, V. E. & Stolbova, O.V. *Hemito-Semitic Etymological Materials for a Reconstruction.* Leiden 1995.

Othmar K. (Hrsg.) *Monotheismus im alten Israel und seiner Umwelt.* Stuttgart 1980.

Otto, W. Abhandlungen der Bayrischen Akademie der Wissenschaften (ABAW), Phil.-hist. Kl. xxxiv, 1 (1928) 28ff.

Otto, W. "14) Herodes I." PWSup (1913) 2.1-202.

Ottosson, M. *Gilead: Tradition and History.* Lund 1969.

Pardee, D. *Handbook of Ancient Hebrew Letters.* Chico 1982.

Pardee, D. *Ugaritic and Hebrew poetic Parallelism.* Leiden 1988.

Parpola, S. *Neo-Assyrian Toponyms. AOAT* 6 (1970); Neukirchen-Vluyn.

Parvan, V. *Die Nationalität der Kaufleute im römischen Kaiserreiche.* Ph.D. Thesis. Bresalu 1909.

Paterson, L. *Change and the Subject of History.* London 1991.

Paton, L. B. *The Early History of Syria and Palestine.* New York 1991.

_____. *New Perspectives on the Old Testament.* London 1970.

Pedersen, J. *Das Eid bei der Semiten.* Strassburg 1914.

_____.*The Role played by the Inspired among the Israelites and Arabs.* In Rowley, Harold: *Studies in Old Testament prophecy.* Edingburgh 1950.

Peisker, M. *Die Beziehungen der Nichtisraeliten zu Jahwe nach Anschauung der altisraelitischen Quellenschriften.* Beihefte zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft (ZAW) 12 (1907).

Peters, J. *From Time Immemorial.* San Francisco 1984.

Peterson, E. *Der Monotheismus als politisches Problem.* Leipzig 1935.

Pfister, F. *Eine jüdische Gründungsgeschichte Alexandrias, mit einem Anhang über Alexanders Besuch in Jerusalem.* Sitzungsberichte der Heidelberger Akademie der Wissenschaften. Phil.-hist. Klasse B., v, Abt. 11 (1914).

Piana, La, O. "Foreign Groups in Rome During the First Centuries of the Empire." *HThR* 20 (1927) 183-403.

Pocock, D. F. *The anthropology of time-reckoning.* In J. Middleton (ed.) *Myth and Cosmos. Readings in Mythology and Symbolism.* Austin 1967.

Poliakow, L. *Historie de l'antisémitisme*, 1. Paris 1935.

Pollock, S. *Deep Orientalism? Notes on Sanskrit and power beyond the Raj.* In C. A. Breckenridge and P. van der Veer (eds.) *Orientalism and the Postcolonial Predicament.* Philadelphia 1992.

Polster, G. "Der kleine Talmudtraktat über die Proselyten." *Angelos* 2 (1926) 1-38.

Polzin, R. *Moses and the Deuteronomist: A Literary Study of the Deuteronomistic History* (Part 1: Deuteronomy, Joshua, Judges.) New York 1980.

_____. *Samuel and the Deuteronomist: A Literary Study of the Deuteronomistic History. Part 2: 1 Samuel.* San Francisco 1989.

Porton, B. *The Elephentine Papyri in English. 3 Millennia of cross-cultural continuity and change.* Leiden 1996.

Pötscher, W. *Theophrastos.* Leiden 1964.

Prakash, G. "Writing post-orientalist histories of the Third World: perspectives from Indian historiography." *Comparative Studies in Society and History* 32 (1990) 383-408.

Prause, G. *Herodes der Große - Die Korrektur einer Legende.* München 1990.

Preuß, J. *Biblisch-talmudische Medizin.* Anhang: Beschneidung, S. 278-289. Berlin 1911.

Pummer, R. "The Present State of Samaritans Studies." *JSS* 21 (1976) 39-61; 22 (1977) 27-47.

Rainey, Translator's Preface. In Aharoni, Y. *The Archaeology of the Land of Israel: From the Prehistoric Beginnings to the End of the First Temple Period.* London 1982.

_____. "Historical geography." In J. Drinkard, G. Mattingly, and J.M. Miller (eds.) *Benchmarks in Time and Culture: Essays in Honor of Joseph A. Callaway. Atlanta 1988.*

Rainy, The " 'House of David' and the house of the destructionists." *BAR* 20 (1994) 47.

Ramsey, G. W. *The Quest for the Historical Israel: Reconstructing Israel's Early History.* London 1982.

Rankin, O. S. *Jewish Religious Polemic.* Edinburgh 1956.

Redford, D. B. *Akhenaten: The heretic king.* Princeton 1984.

Reinach, Th. "Diaspora." In *JE* IV (1906) 559-574.

Renfrew, C. and Wagstaff, M. *An Island Polity: The Archaeology of Exploitation in Melos*. Cambridge 1982.

Rengstorf, K. H. *A Complete Concordance to Flavius Josephus* (4 volumes.) Leiden 1973-83.

Renz, J. & Röllig, W. *Handbuch der Althebräischen Epigraphic (4 Bände.)* Darmstadt 1995.

Reuben, A. *Yemenite Jewry: their Origin, Culture and Literature.* Bloomington 1986.

Reuss, E. *Die Geschichte der Heiligen Schriften des Alten Testaments.* Braunschweig 1881.

Riaud, J. "Les Thérapeutes d'Alexandrie dans la tradition et dans la recherche critique jusqu'aux découvertes de Qumran." *ANRW* 2 (1987) 20.2.1189-1295.

Rofé, A. "Isaiah 66;1-4: Judean Sects in the Persian Period as Viewed by Trito-Isaiah." In *Biblical and Related Studies Presented to Samuel Iwry.* Edited by A. Kort and S. Morschauser, 205-17. Winona Lake 1985.

Rogerson, J. R. *Atlas of The Bible.* Oxford 1985.

_____. *Myth in Old Testament Interpretation.* Berlin 1974.

_____. "Was early Israel a segmentary society?" *JSOT* 36 (1986) 17-26.

_____. *Anthropology and the Old Testament.* In R.E. Clements (ed.) *The World of Ancient Israel. Sociological, Anthropological and Political Perspectives.* Cambridge 1989.

Rostovtzeff, M. *The Social & Economic History of the Hellenistic World (3 volumes.)* Oxford 1941.

Roth, C. *The World History of the Jewish People.* London 1966.

Roth, O. *Rom und die Hasmonäer.* Leipzig 1914.

Rowlands, M. *The politics of identity in archaeology.* In G.C. Bond and A. Gilliam (eds.) *Social Construction of the Past Representation as Power.* London 1994.

Rowley, H. H. "The Herodians in the Gospels." *JTS* o.s. 41 (1940) 14-27.

Rudolph, K. "Quellenprobleme zum Ursprung und Alter der Mandäer." In *Christianity, Judaism and other Greco-Roman Cults. Studies for Morton Smitih at sixty.* 4.112-42. Edited by J. Neusner. *SJLA* 12. Leiden 1978.

_____. *Antike Baptismen: Zu den Überlieferungen über frühjüdische und - christliche Taufsekten.* SSAW , Philologische-historische Klasse, 121.4.

Berlin 1981.

Rudolph, K. "Die Mandäer," (2 volumes). *FRLANT* 56-57 (1960); *FRLANT* 75-76 (1961). Göttingen.

Running, L. G. and Freedman, D. N. *William Foxwell Albright: A Twentieth Century Genius.* New York 1975.

Sachau, E. *Aramäische Papyrus und Ostraca aus einer jüdischen Militärkolonie zur Elphantine, I-II.* Leipzig 1911.

Saldarini, A. J. "Reconstructions of Rabbinic Judaism." In *Early Judaism and Its Modern Interpreters*, edited by R. A. Kraft and G.W.E. Nickelsburg, 437-77. Atlanta 1986.

Samter, N. *Judenthum und Proselytismus.* Breslau 1897.

Samuel, R. *Patriotism. The Making and Unmaking of British National Identity, (3 vols.)* London 1989.

Samuel, R. and Thompson, P. *The Myths We Live By.* London 1990.

Sandars, N. K. *The Sea Peoples: Worriors of the Ancient Mediterranean 1250-1150 B.C.* London 1978.

Sapir, Jacob Eben Sapir. Translated by: Ben-Zbi "The Exiled", Lyck 1866.

Sasson, J. "On choosing models for recreating Israelite pre-monarchic history." *JSOT* 21 (1981) 3-24.

Sayce, A. H. and Cowley, A. E. *Aramaic Papyri Discovered at Assuan.* London 1906.

Scharff, A. *Ägypten und Vorderasien im Altertum.* München 1959.

Scheil, V. Orientalische Literaturzeitung 7 (1904) 70.

Schmidt, K. L. "Israels Stellung zu den Fremdlingen und Beisassen und Israels Wissen um seine Fremdling- und Beisassenschaft." *Jud* 1 (1945) 269-296.

Schmidt, K. L. "akrobystia." *ThW* I: 226f.

Schmökel, H. *Jahwe und die Fremdvölker.* Breslau 1934.

Schoeps, H.-J. (1949) Theologie und Geschichte des Judenchristentums.

Schottenroff, W. "Horonaim, Nimrim, Luhith und der Westrand des 'Landes Ataroth' - Ein Beitrag zur historischen Topographie des Landes Moab." *ZDPV* 82 (1966): 163-208.

Schrader, E. *Die Keilschriften Bibliothek.* Berlin 1903.

Schrenk, G. *Studien zu Paulus.* Zürich 1954.

Schubert, K. *Die Religion des nachbiblischen Judentums.* Wien 1955.

_____. "Das Selbstverständnis des Judentums in der rabbinischen Theologie." *Judaica* 12 (1956) 193-247.

Schur, I. *Wesen und Motive der Beschneidung.* Helsingfors 1937.

Schur, N. *History of the Samaritans.* Frankfurt am Main 1989.

Schürer, E. *Geschichte des jüdischen Volkes im Zeitalter Jesu Christi.* Leipzig 1886-90.

_____. *The Other Side of the Jordan.* New Haven 1940.

_____. "The Civilization of the Edomites." *BA* 10 (1947) 77-84.

Schwartz, B., Zerubavel, Y., and Barnett, B. "The recovery of Masada: a study in collective memory." *Sociological Quarterly* 27 (1986) 147-64.

Seale, Morris S. *The Desert Bible: Nomadic Tribal Culture and the Old Testament Interpretation.* London 1974.

Segal, A. F. *Two Powers in Heaven. SJLA* 25. Leiden 1977.

Seibt, G. Griechische Söldner im Achaimenidenreich. Bonn 1977.

Shahid, I. *Rom and the Arabs: A Prolegomenon to the Study of Byzantium and the Arabs.* Washington D.C. 1984.

Shanks, H. "When 5613 scholars get together in one place: the annual meeting, 1990." *BAR* 17 (1991) 62-8.

_____. "David found at Dan." *Biblical Archaeology Review* 20 (1994) 26-39.

Shaked, S. *Iranian Influence on Judaism: First Century B.C.E. to Second Century C.E.* In W. D. Davies and L. Finkelstein (eds.), *Cambridge History of Judaism* CHJ (1984) 1.308-25.

Shaw, B. D. "Bandits in the Roman Empire." *Past and Present* 105 (Nov. 1984) 3-52.

Shmuel A. *Canaanite Toponyms in Ancient Egyptian Documents.* Leiden 1984.

Sievers, J. *The Hasmoneans and their supporters: From Mattathias to the Death of John Hyrcanus I.* SFSJH 6. Atlanta 1990.

Sigfried, C. "Prophetische Missionsgedanken und jüdische Missionsbestrebungen." In *Jahrbücher für Protestantische Theologie* XVI (1890) 435-453.

Silberman, N. A. "Who were the Israelites?" *Archaeology* 45, (2) (1992) 22-30.

_____. "Vision of the future: Albright in Jerusalem, 1919-1929." *BA* 56 (1993) 8-16.

Silver, A. H *Messianic Speculation in Israel.* Gloucester 1978.

Simon, M. *Verus Israel.* Paris 1948.

Simons, J. *Jerusalem in the Old Testament.* Leiden 1952.

_____.*The Geographical and Topographical texts of the Old Testament.* Leiden 1959.

Singer, I. *The Origin of the Sea Peoples and their Settlement on the Coast of Canaan.* In *Society and Economy in the Eastern Mediterranean*, ed. By M. Heltzer and E. Lipinski. Leuven 1988.

Skjeggestad, M. "Ethnic groups in early Iron Age Palestine." *SJOT* 6 (1992) 159-86.

Smallwood, E. Mary (1981 repr.) *The Jews Under Roman Rule: From Pompey to Diocletian.* 1976.

Smend, R. (1971) *Das Gesetz und die Volker: ein Beitrag zur deuteronomistichen Redaktionsgeschichte.* In H.W. Wolff (ed.) *Probleme biblischer Theologie: Gerhard von Rad zum 70. Geburstag.* München 1971.

_____. *Julius Wellhausen and his prolegomena to the history of Israel.* In D.A. Knight (ed.) *Julius Wellhausen and his Prolegomena to the History of Israel.* Semeia 25 (1982) 1-20, Chico: Scholars Press.

Smith, G. A. *The Historical Geography of the Holy Land.* London 1931. Reprint Gloucester, Mass (1972 reprint.)

_____. *The Historical Geography of the Holy Land Especially in Relation to the History of Israel and of the Early Church.* London 1894.

Smith, M. *Palestinian Judaism in the First Century.* In *Israel: Its Role in Civilization*, edited by M. Davies, 67-81. New York 1956.

_____.*Tannaitic Parallels to the Gospels.* Philadelphia 1951.

_____. "Zealots and Sicarii, Their Origins and Relation." *HTR* 64 (1971) 1-19.

_____. *II Isaiah and the ans. JAOS* 83 (1963).

_____. *Palestinian Parties and Politics that shaped the Old Testament.* New York 1971.

_____. *History of God. Yahweh and the other deities in Ancient Israel.* San Francisco 1990.

Snodgrass, A. *The Dark Ages of Greece. An Archaeological Survey of the Eleventh to the Eighth century B.C.* Edinburgh 1971.

_____. *The Archaeology of Greece. The Present State and Future Scope of a Discipline*. Berkeley 1987.

Soggin, J. A. *The Davidic-Solomonic kingdom.* In J.H. Hayes and J.M. Miller (eds.) *Israelite and Judaean History*. London 1977.

_____. *A History of Israel: From the Beginnings to the Bar Kochba Revolt, A.D 135*. London 1984.

Spak, I. *Der Bericht des Josephus über Alexander den Grossen.* Königsberg 1911.

Speiser, E. A. *Oriental and Biblical Studies: Collected Writings of E.A. Speiser* (ed. J.J. Finkelstein and M. Greenberg. Philadelphia 1967.

Speyer, W. *Büchervernichtung und Zensur des Geistes bei Heiden, Juden und Christen.* Stuttgart 1981.

Spivak, G. C. *Subaltern studies: deconstructing historiography*. In R. Guha and G.C. Spivak (eds.) Selected Subaltern Studies. Oxford 1988.

Stade, B. *Biblische Theologie.* Tübingen 1905/11.

Stark, K. B. *Gaza und die philistäische Küste*. Jena 1852.

Stave, E. *Uber den Einfluss des Parisismus auf das Judentum.* Harlem 1898.

Steida, L. "Die Infibulation bei Griechen und Römern. Anatomischarchäologische Studien III." *Anatomische Hefte* 19 (1902) 233-309.

Stones, M. *Journal of Roman Studies* 21 (1931) 265-275.

Stromberg, A. *Studien zur Theorie und Praxis der Taufe*. Berlin 1913.

Stroumsa, G. A. G. "Aher: A Gnostic." In *The Rediscovery of Gnosticism* 2.808-18. Edited by B. Layton. Numen Supplement 41. Leiden 1981.

Stummer, F. "Beschneidung." *Reallexikon für Antike und Christentum* 2 (1954) 159-169.

Swendenburg, T. "Occupational hazards: Palestine ethnography." *Cultural Anthropology* 4 (1989) 265-72.

Taylor P. J. *Political Geography. World Economy, Nation State and Locality.* London 1985.

Thompson, J. A. "The History of Biblical Moab." *Australian Biblical Revue* 5 (1956) 119-143.

Thompson, Th. L. *The Historicity of the Patriarchal Narratives; The Quest*

for the Historical Abraham. Berlin 1974.

_____. "*The Origin Tradition of Ancient Israel*. Vol. 1, *The Literary Formation of Genesis and Exodus 1-23*. *JSOT*. Sheffie'd 1987.

_____. *Text, context, and referent in Israelite historiography*. In D. Edelman (ed.) *The Fabric of History: Text, Artifact and Israel's Past*. *JSOT*. Sheffield 1991.

_____. "Palestinian pastoralism and Israel's origins." *SJOT* 6 (1992) 1-13.

_____. *The Early History of the Israelite People: From the Written and Archaeological Sources*. Leiden 1992.

Timm, S. *Moab zwischen den Mächten: Studien zu historischen Denkmälern und Texten*. ÄAT 17. Wiesbaden 1989.

Tonkin, E. *Narrating Our Past: The Social Construction of Oral History*. Cambridge 1992.

_____. *History and the myth of realism*. In R. Samuel and P. Thomson (eds.) *The Myths We Live By*. London 1990.

Torrey, C. "Sanballat 'The Horonite'." *JBL* xlvii (1928) 380-389.

Torrey, Ch. *Composition and Historical Value Of Ezra-Nehemia*. Giessen 1896.

Totzer, H. F. *History of Ancient Geography*. Cambridge 1893.

Trigger, B. "Alternative archaeologies: nationalist, colonialist, imperialist." *Man* 19 (1984) 355-70.

Tübinger Atlas des vorderen Orients.

Unger, E. "Die Quellen Diodors für die Diadochengeschichte." *Sitzungsbericht der bayrischen Akademie*, I (1878) 368ff.

_____.*Reliefstele Adadniraris III aus Sab'a und Semiramis*. (Publication der Kaiserlich osmanischen Museen II), Constantinople 1916.

van Beek, G. *The Scholarship of William Foxwell Albright: An Appraisal*. Atlanta 1989.

van der Veer, P. *The foreign hand: orientalist discourse in Sociology and communalism*. In C.A. Breckenridge and P. van der Veer (eds.) *Orientalism and the Post-colonial Predicament*. Philadelphia 1993.

van Seters, J. *In Search of History. Historiography in the Ancient World and the Origins of Biblical History*. New Haven 1983.

_____. *Prologue to History. The Yahwist as Historian in Genesis*. Louisville

1992.

_____. *Abraham in History and Tradition.* New Haven 1975.

van Zyl, A. H. *The Moabites.* Leiden 1960.

Vermes, G. and Goodman, M. D. (eds.) *The Essens according to Classical Sources.* Oxford Centre for Postgraduate Hebrew Studies Textbook 1. Sheffield 1989.

Viganó, L. "Literary Sources for the History of Palestine and Syria: The Ebla Tables." *BA* 47 (1) (March 1984) 6-16.

von Rad, G. *The Problem of the Hexateuch and Other Essays.* Edinburgh 1865.

Wagner, M. *Die Lexikalischen Aramaisen im Alttestamentarichen Hebräisch.* Berlin 1966.

Walzer, G. *Rom, das Reich und die fremden Völker in der Geschichtsschreibung der frühen Kaiserzeit.* Baden-Baden 1951.

Ward, W. A, - Martin, M. F. "The Balu' a Stele: A New Transcription with Palaeological and Historical Notes." *Annual of the Department of Antiquity of Jordan* 8/9 (1964): 5-29.

Webb, B. G. *The Book of Judges. An Integrated Reading. JSOT* Sheffield 1987.

Weber, F. *System der altsynagogalen Palästinischen Theologie aus Targum Midrasch und Talmud.* Leipzig 1880.

Weber, G. und Holttmann, H. *Geschichte des Volkes Israel und der Entstehung des Christentums.* Leipzig 1867.

Weinstein, J. M. "The Egyptian Empire in Palestine: a Reassessment." *BASOR* 241 (1981) 1-28.

Weippert, H. *Palästina in vorhellenistischer Zeit. Handbuch der Archaologie HdA: Vorderasian II/Band I.* München 1988.

Weippert, H. and Weippert, M. "Die Vorgeschichte Israels in neuem Licht." *Theologische Rundschau* 56 (1991) 341-90.

Weippert, M. *Edom: Studien und Materialien zur Geschichte der Edomiter auf Grund schriftlicher und archäologischer Quellen.* Tübingen 1971 (Dissertation.)

_____. *The Settlement of the Israelite Tribes in Palestine. A Critical Survey of Recent Scholarly Debate.* London 1971.

_____. *Die Landnahme der israelischen Stämme.* Göttingen 1967.

Wellhausen, J. *Prolegomena zur Geschichte Israels.* Berlin und Leipzig 1927[6].

Wells, J. and How, W. W. *A Commentary on Herodotus.* Oxford 1928.

Wendel, C. "Eusebius." *PW* XVIII: 507-516.

Werner F. *Neutestamentaliche Zeitgescichte* - 2 Halbband. Hamburg 1956.

Westermann, W.L. and Hasenoehrl, E. S. *Zenon Papyri.* New York 1934.

Westphal, G. *Jahwes Wohnstätten nach den Anschauungen der Hebräer.* Gießen 1908.

Whitelam, K. "Israel's Traditions of Origin: Reclaiming the Land." *JSOT* 44 - (June 1989) 19-42.

_____. *The Invention of Ancient Israel-The Silencing of Palestinian History.* Sheffield 1996.

_____. "Between history and literature: the social production of Israel's traditions of origin." *SJOT* 2 (1991) 60-74.

_____. "Recreating the history of Israel. Journal for the Study of the Old Testament." *JSOT* 35 (1986) 45-70.

_____. "The identity of early Israel: the realignment and transformation of Late Bronze-Iron Age Palestine." *JSOT* 63 (1994) 57-87.

_____. "New Deuteronomistic heroes and villains: a response to T.L. Thompson." *SJOT* 9 (1995) 97-118.

_____. *Sociology or history: toward a (human) history of Palestine.* In J. Davies, G. Harvey, and G. Watson (eds.) *Words Remembered, Texts Renewed: Essays in Honour of John F.A. Sawyer.* Sheffeld 1995.

_____. "Who were the Israelites?" *Archaeology* 45, (2): 22-30.

Wickham, G. *The currency of history for sociology.* In S. Kendrick, P. Straw, and D. McCrane (eds.) *Interpreting the Past, Understanding the Present.* London 1990.

Wightman, G. J. "The myth of Solomon." *BASOR* 228 (1990) 5-22.

Wilcken, U. "Zum alexandrinischen Antisemitismus." *Abhandlungen der philologisch-historischen Klasse der Königlichen Sächsischen Gesellschaft der Wissenschaften*, 27 (1909) 781-839.

Wild, R. A. "The Encounter between Pharisaic and Christian Judaism: Some Early Gospel Evidence." *NovT* 27 (1985) 105-124.

Wildberger, H. "Israel und sein Land." *Ev Th* 16 (1956) 404-422.

Willrich, H. *Juden und Griechen vor der makkabäischen Erhebung.* Göttingen

1895.

_____. *Urkundenfälschung in der hellenistisch-jüdischen Literatur.* Göttingen 1924.

_____. *Das Haus Herodes.* Heidelberg 1929.

Winckler, H. Geschichte Babylonien & Assyrien. Leipzig 1892.

Winer, G. B. "Proselyten." *Biblisches Real Wörterbuch.* II (18483) 285-287.

Winston, D. "The Iranian Component in the Bible, Apocrypha and Qumran: A Review of the Evidence." *HR* 5 (1965-66) 183-216.

Wiseman, D. J. "Two Historical Inscriptions from Nimrud." *Iraq* 13 (1951).

Wolf, C. "Eusebius of Caesarea and the Onomasticon." *BA* 27 (1964) 66-96.

Wright, G. E. *The Old Testament against its Environment.* London 1950.

_____. *The Old Testament.* In G.E. Wright and R.H. Fuller (eds.) *The Book of the Acts of God: Christian Scholarship Interprets the Bible.* London 1960.

_____. *Biblical Archaeology.* Philadelphia 1962.

_____. *Masada: Herod's Fortress and the Zealots' Last Stand.* London 1966.

_____. *Shechem: problems of the early Israelite era.* In F.M. Cross (ed.) *Symposia.* Cambridge 1979.

Wuthnow, H. *Die semetischen Menschennamen in grieschiche Inschriften und Papyri des vorderen Orients.* Leipzig 1930.

Yamauchi, E. M. *Pre-Christian Gnosticism: A Survey of the Proposed Evidences.* Grand Rapids 1973.

______. *Persia and the Bible.* Grand Rapids 1990.

Yohanan A. *Das Land der Bibel.* Neukirchen 1984.

Young, R. *White Mythologies: Writing History and the West.* London 1990.

Zacharia K. *Historical Geography of the Bible.* Leiden 1986.

Ziegler, I. *Der Kampf zwischen Judentum und Christentum in den ersten drei christlichen Jahrhunderten.* Berlin 1907.

Zyl von, A. H. *The Moabites.* Leiden 1960.

الفهارس

نود التنويه هنا بأننا عملنا على اختصار الفهارس، قدر الإمكان، وقصر إشاراتنا فيها على الاسم الذي يرد تفصيلياً في النص، وليس مذكوراً بشكل عابر. كما عملنا أيضاً، قدر الامكان، على ذكر تلك المقاطع من الكتاب المقتبسة تفصيلياً في النص. السبب أن المؤلف يحوي ما يزيد على ألف وخمسمئة ذكر لمقاطع كتابية مما يعني أن ذكرها جميعها سيأخذ مساحات واسعة من الكتاب، لكن دون فائدة للقارئ.

1 ـ فهرس المجلات والدوريات والموسوعات العلمية

AASOR	Annual of the American School of Oriental Research
ÄAT	Ägypten und Altes Testament
ADPV	Abhandlung des deutschen Palästinavereins
AJA	American Journal of Archaeology
AJS Review	American Jewish Studies Review
ANET	Ancient Near Eastern Texts Relating to the Old Testament
ANGELOS	Archiv Für neutetamentalische Zeitgeschichte und Kulturkunde
ANRW	Aufstieg und Niedergang der römischen Welt
AnSt	Anatolian Studies
AH	Anatomische Hefte
AOAT	Alte Orient und Altes Testament
BA	Biblical Archaeologist
BAR	Biblical Archeology Review
BASOR	Bulletin of the American School of Oriental Research
BS	Bible Studies
BZAV	Beihefte zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft
CBQ	Catholic Biblical Quarterly
CBQMS	Catholic Biblical Quarterly Monograph Series
CE	Catholic Encyclopedia
CMG	Corpus medicorum Graecorum
CML	Corpus medieorum Latinorum
CR	Classical Review
CSCT	Columbia Studies in Classical Texts
DLZ	Deutsche Literaturzeitung
EJ	Encyclopedia Judaica
ERE	Encyclopaedia of Religion and Ethics

GJZWL	Geiger's Jüdische Zeitschrift für Wissenschaft und Leben
HastERE	Hasting's Encyclopedia of Religion and Ethics
HB	Handbuch zum NT, herausgegeben von Hans Lietz-mann.
HR	History of Religions
HREBT	Hamburgers Real Encyclopädie für Bibel und Talmud
HSCF	Harvard Studies in Classical Philology
HThR	The Harvard Theological Review
HUCA	Hebrew Union College Annual
ISBE	The International Standard Bible Encyclopedia in Four Volumes. Michigan 1986.
JAOS	Journal of the American Oriental Society
JBL	Journal of Biblical Literature
JCS	Journal of Cuneiform Studies
JE	Jewish Encyclopaedia
JFA	Journal of Field Archaeology
JJS	Journal of Jewish Studies
JL	*Jüdisches Lexikon*
JNES	Journal of Near Eastern Studies
JQR	Jewish Quarterly Review
JR	*Journal of Religion*
JRS	*Journal of Religious Studies*
JSJ	Journal for the Study of Judaism in the Persian, Hellenistic and Roman Period
JThS	Journal of Theological Studies
JWSTP	Jewish Writings of the Second Temple Period
MGO	Mediconrm Oraecorum opera
MGWJ	Monatsschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judentums
NovT	Novum Testamentum
NSchHE	New Schaff-Herzog Encyclopedia
NTS	New Testament Studies
NYR	The New York Review
PEQ	Palestine Exploration Quarterly
PJ	Palästina Jahrbuch

PW	Pauly-Wissowa Real-Encyclopädie der classischen Altertumswissenschaft.
REJ	Revue des études juives
REPThK	A. Hauck, Realencyklopädie für protestantische Theologie und Kirche
SBLSCS	SBL Sources for Biblical Studies
SFSJH	South Florida Studies in Jewish History
SHAJ	Studies in the History and Antiquity of Jordan
SJLA	Studies in Judaism in Late Antiquity
SJOT	Scandanavian Journal of the Old Testament
StG	Studium Generale
TAPA	Transactions of the American Philological Association
ThBi	Theologische Blätter
ThLZ	Theologische Literaturzeitung
ThR	Theologische Rundschau
ThW	Theologisches Wörterbuch zum NT
ThWAt	Theologisches Wörterbuch zum alten Testament
ThWNT	Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament
ThZ	Theologische Zeitschrift
TSAJ	Texte und Studien zum Antiken Judentum
UJE	The Universal Jewish Encyclopedia
VT	*Vetus Testamentum*
ZAH	Zeitschrift für Althebräistik
ZAW	Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft
ZDPV	Zeitschrift des Deutschen Palästinavereins
ZMRW	Zeitschrift für Missionskunde und Religionswissenschaft
ZNW	Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft
ZSTh	Zeitschrift für systematische Theologie
ZThK	Zeitschrift für Theologie und Kirche

2 ـ فهرس الأعلام

3 ـ فهرس الأقوام

4 ـ فهرس الطوائف والجماعات

5 ـ فهرس الأماكن والبقاع

6 ـ فهرس اسفار العهد القديم

7 ـ فهرس أسفار العهد الجديد

8 ـ فهرس كتب الأبوكريفا وغيرها

لا بد من الإعتراف بأن الأمر قد يختلط على بعض القراء، لأننا ننقض في مؤلفنا هذا العديد من المفاهيم السائدة عن بعض جوانب تاريخ فلسطين والأقاليم المحيطة بها، ولأننا نقدم رؤية تاريخية مختلفة عما شحنا به منذ قرون. ورغم إدراكنا أن تصحيح مفاهيم وآراء متجذرة في وعينا الفردي والجماعي ليس من الأمور السهلة، إلا أن ذلك يجب أن لا يثنينا عن محاولة فهم تاريخ الإقليم كما حصل فعلاً، بل إننا نرى في تلك التحديات والصعوبات العلمية حافزاً إضافياً للتعامل النقدي مع المادة بعيداً عن الأفكار والأحكام المسبقة.

المؤلف

